Christ: Hoeger.

Const: 57 xr
Binden 12 x

1 fl 9 xr

Grundriß

der

Geschichte der Philosophie.

Von

Joh. Nep. Uschold,
Professor der Philosophie am k. Lyceum in Amberg.

Amberg, 1852.
In Commission bei Fedor Pohl.

Vorrede.

Wir haben keinen Mangel an Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie und Niemand erkennt die vielen und großen Vorzüge derselben bereitwilliger an, als der Verfasser des vorliegenden Versuches; allein theils sind dieselben nicht vollständig, indem manche das Mittelalter und die Periode des Uebergangs aus demselben in die neuere Zeit nur kurz berühren und selbst bei der Darstellung der Philosophie der neuern Zeit sich auf die wichtigsten Lehrgebäude beschränken, theils sind sie, wie das vorzügliche Lehrbuch von Reinhold, zu kostspielig, als daß minder Bemittelte sich dieselben anschaffen können. Diese Verhältnisse veranlaßten mich, zunächst für meine Zuhörer einen Grundriß der Geschichte der Philosophie, welcher eine möglichst vollständige Uebersicht über das ganze Gebiet gewährte und nicht zu theuer wäre, zu bearbeiten. Dabei habe ich die bedeutenderen Systeme so ausführlich behandelt, daß derselbe bei der Form, die ich ihm zu geben suchte, auch für solche Leser aus der Classe der Gebildeten, welche einen Ueberblick über das gesammte Gebiet der Philosophie zu gewinnen wünschen, sich eignen dürfte. Ich bestrebte mich, die Ansichten der einzelnen Philosophen so kurz oder ausführlich zu behandeln, als es ihre Bedeutung zu erfordern schien, und den Stoff so zu ordnen und in einer solchen Sprache darzustellen, daß auch Anfänger das Buch verstehen können. Die praktische Philosophie berücksichtigte ich, vorzüglich bei den wichtigern Lehrgebäuden, deßhalb besonders, weil sie für den innern Gehalt und die Consequenz derselben den sichersten Maaßstab gewährt. Die den einzelnen Perioden vorausgeschickten Uebersichten sollen zur Vorbereitung auf die ausführlichere Behandlung und zur Erleichterung der Wiederholung des Ganzen

dienen. Daß ich die Ansichten und Grundsätze der einzelnen Forscher unbefangen entwickelte, dürfte jeder Paragraph beweisen; nur bei den Eleaten, bei Spinoza und einigen andern Systemen der neuern und neuesten Zeit schien es mir nothwendig, zur Erleichterung der Auffassung derselben einige Bemerkungen beizufügen. Diese Objektivität der Darstellung darf, wenn die Leser die verschiedenen Lehrgebäude kennen lernen sollen, nicht getrübt werden. Daß ich auf christlichem Boden stehe, dürften schon die Charakteristiken des Heidenthums, des Mittelalters und des Bildungsganges der neuern Zeit zeigen. Deßhalb wird gewiß kein billiger Leser mir vorwerfen, als ob ich pantheistischen Ansichten huldige, weil ich nicht beständig gegen dieselben ankämpfte. Gerne hätte ich bei einem jeden Systeme, natürlich erst am Schlusse der Darstellung, eine kurze Kritik desselben geliefert, wenn dadurch nicht der Umfang des Buches zu sehr vergrößert und Lehrern, welche dasselbe ihren Vorträgen zu Grunde legen wollen, der Spielraum verengt worden wäre. Daß ich die Lehrgebäude noch lebender Forscher mit Ausnahme Schellings, welcher zur Herstellung des Zusammenhanges berücksichtigt werden mußte, nicht aufnahm, werden Sachverständige sicher billigen. Unter den Männern, deren Werke ich bei der Ausarbeitung dieses Grundrisses benützte, erwähne ich mit innigstem Danke vorzüglich Brandis, Braniß, Chalybäus, J. Hr. Fichte, C. Ph. Fischer, Helfferich, C. F. Hermann, Hillebrand, Kuhn, Nüßlein, Ritter, Rixner, Schwegler und Zeller. Es wird mein eifrigstes Bestreben seyn, diesem Versuche durch fortgesetztes Studium und durch sorgfältige Benützung aller mir zugänglichen Hülfsmittel allmählig jene Gestalt zu verschaffen, die ich ihm zu geben vermag. Deßhalb wird gewiß jeder Aufschluß, welchen mir Beurtheiler gewähren, denen es um Förderung der Wahrheit zu thun ist, gewissenhaft benützt werden.

Amberg, den 27. Mai 1852.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Zweite Abtheilung.

Die Scholastik und Mystik.

Erste Periode.

Zweite Periode.

Dritte Periode.

Dritter Theil.

Geschichte der Philosophie der neuern Zeit.

Erste Abtheilung.

Die neuere Philosophie seit der Wiederherstellung des Studiums der classischen Litteratur bis auf Baco.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Zweite Abtheilung.

Die Geschichte der Philosophie von Baco bis auf die neueste Zeit.

Erste Periode.

Zweite Periode.

Dritte Periode.

Einleitung.

§. 1. Begriff der Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der verschiedenen Ansichten, welche über den letzten Grund, das Wesen und den Endzweck aller Dinge in wissenschaftlicher Form entwickelt wurden. Die Erkenntniß des letzten Grundes aller Dinge ist aber für den menschlichen Geist ein Ideal, welches ihm als ein fernes Ziel seiner Thätigkeit vorschwebt. Deßhalb ist die Philosophie keineswegs eine bereits in sich abgeschlossene, vollendete, sondern eine in der Entwicklung begriffene Wissenschaft und lebt nur in der Form verschiedener auf einander folgender Lehrgebäude oder Systeme, welche mit der Cultur der einzelnen Völker, unter denen sie entstanden, mit der Ausbildung der Erfahrungswissenschaften und ihren religiösen, moralischen und politischen Zuständen vielfach zusammenhängen und nur bei einer genauen Kenntniß derselben nach allen Beziehungen verstanden werden können.

§. 2. Inhalt der Geschichte der Philosophie.

Den Inhalt der Geschichte der Philosophie bilden die verschiedenen Lehrgebäude, vorzüglich diejenigen, welche sich über das gesammte Gebiet der Philosophie verbreiten und durch Originalität sich auszeichnen. Diese Systeme sind nichts Anderes als mannigfaltige Versuche des menschlichen Geistes, die Frage nach dem letzten Grund der Dinge auf eine befriedigende Weise zu lösen. Der Wechsel und die Verschiedenheit derselben erklärt sich einerseits aus der Schwierigkeit des Gegenstandes, andererseits aus der natürlichen Beschränktheit des menschlichen Geistes und aus dem Einflusse, welchen äußere Verhältnisse auf ihn ausüben. Deßhalb darf es nicht befremden, daß die Philosophie verschiedene Entwicklungsstufen durchläuft, und ein System der Wahrheit sich mehr annähert als das andere, in keinem aber die absolute Wahrheit zu finden ist. Die einzelnen Lehrgebäude stehen in so ferne in näherer oder entfernterer Beziehung zu einander, als die früheren auf die späteren immer einen mehr oder minder bedeutenden Einfluß hatten und diese zum Theil eine mehr oder minder vollständige Würdigung oder Widerlegung der ihnen vorausgehenden sind. Indeß hat noch kein Lehrgebäude alle Gebrechen der früheren in der Art überwunden, daß alle Strahlen der in denselben enthaltenen Wahrheit in ihm zu einer höhern Einheit vereinigt wären. Nicht selten rief eine kühne Hypothese oder einseitige Behauptung die ihr gerade entgegengesetzte hervor, ohne daß es dem spätern Forscher

gelang, diese Gegensätze oder Widersprüche zu vermitteln. Die persönlichen Eigenschaften der einzelnen Philosophen, ihre Erziehung, Lebensverhältnisse und Umgebungen, die Einflüsse der Nationalität, der Zeit, der religiös-sittlichen und politischen Verhältnisse, der Culturzustände überhaupt und der Ausbildung der Erfahrungswissenschaften, Unglauben, Leichtsinn, Genußsucht und Sittenlosigkeit blieben nicht ohne Rückwirkung auf den Entwicklungsgang der Philosophie, so daß sie also da, wo sie Pflege fand, keineswegs ohne Unterbrechung von einer Generation zur andern naturgemäß fortentwickelt wurde, sondern nicht selten Rückschritte und Verfall eintraten. Demnach ist die Aufeinanderfolge der einzelnen Lehrgebäude, wenn dieselben auch in noch so naher Beziehung zu einander stehen, keineswegs die nämliche, wie jene der einzelnen Categorien in Hegels Logik, und die Behauptung, daß alle früheren Systeme nur vereinzelte Momente des Hegel'schen seyen, entbehrt aller Wahrheit und kann selbst durch mannigfaltige Entstellungen der bedeutendsten frühern Systeme kaum zu einiger Wahrscheinlichkeit erhoben werden.

§. 3. Die Form der Geschichte der Philosophie.

Die wichtigste Anforderung, welche in formeller Hinsicht an die Geschichte überhaupt, also auch an jene der Philosophie gemacht wird, ist die, daß der Gegenstand mit Umsicht, Besonnenheit, Ruhe und Unparteilichkeit dargestellt werde. Der Geschichtschreiber muß sich demnach in den Geist der verschiedenen Zeiten und Völker, unter denen die einzelnen Systeme entstanden, versetzen, den Inhalt derselben vollständig zu erfassen und getreu wieder zu geben suchen und sich dabei hüten, dieselben durch individuelle Ansichten zu entstellen oder aus ihnen nur dasjenige anzuführen, was mit seinen Grundsätzen übereinstimmt, Anderes aber und oft sehr Wichtiges, das diesen widerspricht, zu übergehen. Er muß also sein eigenes System der Geschichte unterordnen und darf dasselbe nicht zum Maaßstabe oder zur Richtschnur der übrigen nehmen. Je mehr es ihm gelingt, den Inhalt der einzelnen Lehrgebäude vollständig zu erfassen, ihren Zusammenhang mit den ihnen vorausgehenden und ihren Einfluß auf die nachfolgenden zu ermitteln und die Ergebnisse seiner Forschung in einer einfachen, von unverständlicher Terminologie freien Sprache darzustellen, desto vollständiger wird er billigen Anforderungen genügen.

§. 4. Werth der Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie, der wichtigste Theil der Geschichte der geistigen Cultur der Menschheit, hat einen allgemeinen und einen besondern Werth. Sie trägt dadurch, daß sie einen Gegenstand von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachtet, zur allseitigen Entwicklung der geistigen Anlagen, zur Erweiterung des Gesichtskreises und zur Schärfung der Urtheilskraft wesentlich bei, gewöhnt an streng wissenschaftliches Denken und bietet einen großen Schatz der erhabensten Gedanken und Ideen. Der menschliche Geist wird dadurch, daß er sieht, wie viele, mit vorzüglichen Fähigkeiten begabte Männer in den verschiedenen Jahrhunderten aus dem reinsten Interesse für Wahrheit an dem großen Gebäude der Wissenschaft mit unermüdetem Fleiße arbeiteten und durch die Resultate, zu welchen sie ihre Forschungen führten, die harmonische Entwicklung des geistigen Lebens förderten, mächtig angeregt

und in seiner Thätigkeit gekräftigt, dadurch aber, daß er zugleich seine Beschränktheit bei aller Fruchtbarkeit an großen Gedanken kennen lernt, auch vor Hochmuth und Verblendung bewahrt. Die Geschichte der Philosophie hat aber für denjenigen, welcher die Speculation zu seiner Lebensaufgabe erwählt, noch einen besondern Werth. Wer zu ihrer Förderung beitragen will, muß die Ansichten und Methoden, in welchen sich die philosophische Thätigkeit bereits versucht hat, kennen, um jedes Problem gehörig zu würdigen und jede in der That schon überwundene Einseitigkeit zu vermeiden. Je inniger er mit den einzelnen Lehrgebäuden vertraut ist, desto bessern Erfolg wird sein Streben, zur weitern Entwicklung der Philosophie beizutragen, sicher haben.

§. 5. Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Alle Bildung ist Entwicklung in der Zeit. Den Bildungsperioden der Menschheit gemäß lassen sich auch in der zeitlichen Entwicklung der Philosophie drei große Perioden unterscheiden, so daß ihre Geschichte in drei Theile zerfällt, von denen der erste die Geschichte der Philosophie des Alterthums, der zweite die des Mittelalters, endlich der dritte die der neueren Zeit umfaßt. Jeder dieser drei Theile hat seinen eigenthümlichen Charakter, welcher mit den verschiedenen Verhältnissen zusammenhängt, unter denen sie sich entwickelten. Die Philosophie des Alterthums erhielt durch die besondere Beschaffenheit der religiös-sittlichen und politischen Zustände ein anderes Gepräge, als jene des Mittelalters oder der neuern Zeit. Wie ihr Aufschwung und ihre Blüthe mit der Entfaltung des religiös-sittlichen und wissenschaftlichen Strebens der Griechen in inniger Verbindung steht, so hängt auch ihr Verfall mit jenem der geistigen Cultur und des religiös-sittlichen Lebens in den griechischen Staaten zusammen. Die christliche Religion, welche alle Verhältnisse des Lebens umschuf, verjüngte und veredelte auch die Philosophie, welche durch ihren wohlthätigen Einfluß zu sehr günstigen Resultaten gelangte und erst später, als sie zum Theil in Folge ihrer Trennung von der Theologie in Spitzfindigkeiten sich verlor, die geistigen Bedürfnisse nicht mehr zu befriedigen vermochte. Die ungewöhnlich große Begeisterung, welche gegen das Ende des Mittelalters für die griechische Litteratur und Kunst erwachte, und der Umschwung, welchen alle Verhältnisse des Lebens durch eine Reihe wichtiger Entdeckungen und folgenreicher Ereignisse erfuhren, äußerten auch auf den Entwicklungsgang der neueren Philosophie eine mächtige Rückwirkung, welche in Folge derselben zu Ergebnissen gelangte, die von jenen des christlichen Mittelalters wesentlich verschieden sind.

Erster Theil.

Geschichte der Philosophie des Alterthums.

Einleitung.

§. 6. Allgemeine Charakteristik der religiös-sittlichen Verhältnisse des Alterthums.

Die Entwicklung der Philosophie des Alterthums läßt sich ohne Kenntniß der religiös-sittlichen Verhältnisse nicht verstehen. Der durch die Sünde von Gott getrennte Mensch schied Gott bald nicht mehr von der Natur und betete statt des Schöpfers das Geschöpf an. Wie er dasselbe praktisch seinem Urheber vorgezogen hatte, so war es ihm auch theoretisch das Höchste. Sobald aber Gott mit der Welt der Erscheinungen verwechselt wurde, zersplitterte sich die Idee der Einheit Gottes, da die Welt eine Vielheit von Kräften, Wirkungen und Erscheinungen darbietet, in eine Vielheit von Göttern. Diese Götter sind entstandene, zufällige Wesen, die Natur aber, die Allerzeugerin, ist allein das Ewige, Absolute und Nothwendige. Es ging demnach nicht bloß die Idee der Persönlichkeit, Allmacht, Güte, Liebe und Heiligkeit Gottes, sondern auch jene der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott unter, da die aus Naturkräften entsprungenen Götter nichts über die Natur vermögen, und das Schicksal, die unabänderliche, starre Nothwendigkeit, welcher sie selbst unterworfen sind, als unpersönliche und sich selbst unbewußte Macht den Begriff einer Weltregierung ausschließt. Weil man die Heiligkeit Gottes und sein Verhältniß zur Welt und dem menschlichen Geiste nicht mehr erkannte, konnte man auch seinen Willen nicht mehr als Richtschnur des creatürlichen Geistes ansehen. Mit der Einheit und Geistigkeit Gottes verschwand aber auch die Erkenntniß der Einheit der Menschheit und der Würde des Menschen, was sich in der Sklaverei zeigt.

Indeß ging, so sehr auch die Idee Gottes entstellt wurde, doch das Gottesbewußtseyn nicht unter, sondern erhielt sich stets, wenn auch nur als dunkles Gefühl, und wurde durch den Einfluß der Urtradition, welche bei dem Verkehre der einzelnen Völker unter einander sich nicht völlig verlieren konnte, vielfach gehoben und verklärt. Je vortheilhafter sich die bürgerlichen Verhältnisse der einzelnen Völker entwickelten, je mehr zweckmäßige Gesetze Zucht und Sittlichkeit förderten, desto mehr läuterten sich in Folge der Entwicklung der Künste und Wissenschaften und des lebhaften Verkehres, in welchem die Griechen untereinander und mit den Völkern des Morgenlandes standen, die religiösen Ansichten, desto wohlthätiger war die Rückwirkung, welche diese auf den Entwicklungsgang der Philosophie äußerten. Sobald aber durch die Verschlechterung der politischen Zustände und des geselligen Lebens die religiösen Ansichten und sittlichen Grundsätze sich trübten, sank auch die Philosophie allmählig wieder von der Höhe herab, auf welche sie durch Socrates, Plato und Aristoteles sich emporgeschwungen hatte, und ging ihrer Auflösung entgegen. Während sich in der alten Welt die Folgen der Sünde der Stammeltern des Menschengeschlechtes überall in dem Polytheismus und den vielfachen mit ihm zusammenhängenden Uebeln zeigten, erhielt sich

bei den Israeliten durch den Einfluß unmittelbarer göttlicher Offenbarung der Glaube an den einen wahren Gott, den Schöpfer, Erhalter und Regenten der Welt.

§. 7. Entwicklungsgang der Philosophie des Alterthums.

Die Philosophie des Alterthums erscheint auf ihrer ersten Entwicklungsstufe nicht als selbstständige Wissenschaft, sondern sie ist mit der Religion und dem Mythus innig verbunden. Bei den Völkern des Morgenlandes verblieb sie in dieser Verbindung mit dem Volksglauben, von welchem sie auch bei den Chinesen und Indiern sich nur wenig entfernte, während sie sich bei den Griechen frühzeitig zu einer selbstständigen Wissenschaft erhob. Sobald der griechische Geist aus dem Gefühlsleben heraustrat, richtete er seine Aufmerksamkeit zunächst auf die ihn umgebende Natur und beschäftigte sich mit der Entstehung der Welt und ihren Erscheinungen. Von der Betrachtung der Außenwelt wurde die Forschung auf den Menschen und seine höhere Bestimmung zurückgeführt, und endlich auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung der Erkenntniß des Unendlichen und des Endlichen und ihres Verhältnisses zu einander gleichmäßige Beachtung gewidmet. In Folge des Verfalles des öffentlichen Lebens aber beschäftigte sich die Philosophie zunächst mit den Bedingungen der individuellen Glückseligkeit, und das wissenschaftliche Element ward nur so weit berücksichtigt, als es die Begründung der Ethik erforderte. Je gewaltiger aber die auf Begründung individueller Glückseligkeit abzielenden Systeme der Stoiker und Epicureer durch die um sich greifende Scepsis erschüttert wurden, desto mehr bemühte man sich, aus den verschiedenen Lehrgebäuden und den religiösen Ueberlieferungen dasjenige auszuwählen und zu vereinigen, was zur Befriedigung der sittlichen und wissenschaftlichen Bedürfnisse des Menschen dienlich schien, so daß die griechische Philosophie besonders nach ihrer Verpflanzung nach Rom und Alexandria als Eklekticismus auftrat, viele fremdartige Elemente aufnahm und immer mehr von ihrem eigenthümlichen Charakter verlor, bis sie endlich ihrer Auflösung entgegenging.

§. 8. Eintheilung der Geschichte der alten Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie des Alterthums zerfällt nach dieser Bezeichnung des Entwicklungsganges, welchen sie nahm, in zwei Abtheilungen, von denen die erste die Darstellung ihrer Verbindung mit der Religion und dem Mythus bei den Völkern des Morgenlandes und den Griechen enthält, die zweite aber jene ihrer Entwicklung als selbstständiger Wissenschaft. Diese zerfällt wieder in drei Perioden, von denen die erste die speculativen Versuche der Jonier, Pythagoreer, Eleaten und die Bestrebungen der Sophisten, die zweite die attische Philosophie in ihrer Entwicklung, in ihrer Blüthe und in ihrem Verfalle, endlich die dritte die Ausbreitung und Entartung der griechischen Philosophie bis zum Untergange der griechischen Philosophen-Schulen umfaßt.

Erste Abtheilung.

Die Philosophie in ihrer Verbindung mit der Religion.

§. 9. Bedeutung und Eintheilung dieser Abtheilung.

Die Philosophie in ihrer Verbindung mit der Religion kann zwar nicht mit dem Namen „Philosophie“ im strengsten Sinne des Wortes bezeichnet werden; allein deßhalb darf man sie nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. Die religiösen Ansichten des Morgenlandes blieben nicht ohne Einfluß auf die alexandrinische Philosophie und später auf jene der Araber. Bei den Griechen aber äußerten dieselben nicht bloß auf die Denk- und Anschauungsweise des gesammten Volkes, sondern auch auf Poesie und Kunst, wie auf die politischen Verhältnisse entschiedenen Einfluß und wenn auch ihre Philosophie in der spätern Zeit die Religion nicht zu dem Ausgangs- oder Anhaltspunkte ihrer Forschungen nahm, so konnte sie sich doch der Macht der Ueberlieferung nicht völlig entziehen. Diese Abtheilung zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste die Anfänge der Philosophie bei den Völkern des Morgenlandes, der zweite aber jene bei den Griechen enthält.

Erster Abschnitt.

Die Anfänge der Philosophie bei den Völkern des Morgenlandes.

§. 10. Allgemeine Charakteristik der Philosophie des Morgenlandes.

Bei den Völkern des Morgenlandes erscheint die Philosophie, welche mit der Religion auf das innigste zusammenhängt, als Ahnung der im All sich manifestirenden Gottheit. Bei dem Vorherrschen der Thätigkeit der Phantasie stellten sie ihre Ahnungen und religiösen Ideen in bildlicher Form dar und gaben ihnen ein dichterisches Gewand, so daß die Philosophie bei ihnen zugleich als Mythus auftritt. Hier können indeß nur die wichtigsten Ansichten der bedeutendsten Völker des Morgenlandes, der Chinesen, Indier, Perser, Assyrier, Babylonier, Phönicier und Aegyptier berührt werden.

I. Die Philosophie der Chinesen.

§. 11. Andeutungen über Fo-hi's Lehre.

Die Chinesen beschäftigten sich schon frühzeitig mit abstrakten Gedanken, wie das dem Fo-hi (um 1200 v. Chr.) zugeschriebene alte Werk Y-king, d. h. Buch der Principien, beweist. Von ihm stammen jene acht ursprünglichen Schriftzeichen, welche einerseits durch Versetzung und Verdoppelung die Grundlage der chinesischen Sylbenschrift bilden, andererseits aber zugleich durch Zusammensetzung aus ganzen und gebrochenen Linien die wirkenden Kräfte aller Naturverwandlungen darstellen. Diese Zusammensetzung besteht nämlich aus vier Figuren, wovon die ungebrochenen Zeichen das vollkommene und thätige, die gebrochenen aber das unvollkommene und leidende Wesen bezeichnen. Dadurch, daß diese Linien zu dreien verbunden werden, ergeben sich im Ganzen acht Figuren, vier mit dem Uebergewichte des Vollkommenen als Ausdruck für Aether, reines Wasser, reines Feuer und Donner und vier mit dem Uebergewichte des Unvollkommenen als Ausdruck für Wind, Wasser, Berge und Erde.

§. 12. Die Moralphilosophie des Confucius (um 500 v. Chr.).

Confucius, welcher in einer Zeit innerer Kriege und Verwirrung als Reformator des geistigen und sittlichen Lebens seines Volkes auftrat, richtete sein Augenmerk zunächst auf die Moral, durch deren Ausbildung er sich hohen Ruhm erwarb. Er war praktischer Philosoph, so daß sich bei ihm durchaus keine speculative Richtung zeigt. Die Vorschriften, welche er gab, lassen sich ohne Kenntniß der religiösen Anschauungsweise seines Volkes nicht verstehen, weßhalb dieselbe vorerst in Kürze dargestellt werden muß.

Den Chinesen waren Himmel und Erde die göttlichen Urmächte. Das Vortrefflichste im Universum ist der Himmel, der reinste Ausdruck der weltbildenden Macht. Nächst dem Himmel betrachteten sie die Weltmitte als das Vorzüglichste; denn in ihr sind die entgegengesetzten Principien im Gleichgewichte, auf welchem das Bestehen der Weltordnung beruht, weßhalb sie ihnen also wesentlich die welterhaltende Macht war. Natürlich erfaßte das chinesische Volk sich selbst als die einige Mitte, von deren innerem Ebenmaaß das Bestehen der Weltordnung abhängt. Der Mensch ist also die vermittelnde Macht zwischen Himmel und Erde und hat die Aufgabe, die Harmonie der Welt zu erhalten. Die feste, unbeugsame Regel, nach welcher sich das ganze Leben gestalten muß, geht vom Herrscher aus, welcher im Reiche der Mitte die eigentliche Mitte ist und als Sohn des Himmels mit diesem in unmittelbarer Verbindung steht. Seine heiligste Pflicht ist es, in sich und im Volke das Gleichgewicht zu bewahren, auf welchem die Ordnung der Natur beruht. Diese Verpflichtung fällt aber mit seinem hausväterlichen Verhalten ganz zusammen, da jenes Gleichgewicht eben auf die genaue Vollziehung der Familien-Regel sich stützt. Jede Verletzung derselben verräth sich durch Störung der Harmonie des Universums und durch Unordnung im Naturlaufe, weßhalb sie der Kaiser strenge zu strafen hat, damit die gestörte Weltordnung wieder hergestellt werde. Durch diese Wirksamkeit erweist er sich als welterhaltende Gottheit.

Mit diesen Vorstellungen erscheint die Moral des Confucius, welche für die Chinesen die vorzüglichste Auktorität ist, durchaus im Einklange. An der Spitze derselben steht als das höchste Vernunftgebot die Harmonie aller Wesen. Zur Erzielung derselben muß sich jeder Mensch auf eine bestimmte Sphäre der Thätigkeit beschränken und in allen seinen Handlungen das gehörige Maaß einhalten. Was innerhalb dieses gesetzlichen Maaßes geschieht, ist gut und recht, was aber über oder unter demselben geschieht, ist böse. Der Weise ist daher thätig, aber stets innerhalb seiner Sphäre und mit sorgfältiger Beobachtung des richtigen Maaßes, um die allgemeine Harmonie nicht zu stören. Bezähmt der Mensch seine Leidenschaften und hält er am Gesetze der Mitte fest, so verbreitet er dadurch auch über die Natur Segen und Frieden. Wenn aber das rechte Maaß aus seiner Brust entweicht, so wirkt dieß auf die ganze Natur, welche der sittlichen Macht des Menschen gehorcht, nachtheilig ein.

§. 13. Die Lehre des Lao-tsö.

Neben den Anhängern des Confucius gibt es noch eine eigene Sekte, die der Tao-see, deren Mitglieder sich nicht an die Staatsreligion an-

schließen und deßhalb auch nicht Mandarinen sind. Der Urheber dieser ihrer Grundlage nach aus Indien stammenden Philosophie und der innig mit ihr zusammenhängenden Lebensweise ist Lao-tsö, dessen Buch, Tao-king, für seine Anhänger ein Hauptwerk ist, aber nicht zu den eigentlichen Kings gerechnet wird und auch das Ansehen derselben nicht hat. Nach der Lehre des Lao-tsö entstanden Himmel und Erde aus dem Chaos. Diesem selbst aber geht ein unermeßliches, unwandelbares und stets schaffendes Urwesen voraus, welches der Urgrund des Weltalls ist. Sein Name ist nur durch das Wort Tao oder Vernunft zu bezeichnen. Wie diese bestimmungslose, ewige Einheit der Urquell alles Seyns ist, so kehrt auch alles individuelle Leben wieder in dieselbe zurück. Auch die Seelen der Menschen sind Ausflüsse dieser ewigen Vernunft. Das Ziel alles Strebens für den Menschen ist die Herrschaft der geistigen Natur, die Freiheit von Leidenschaften, welche eine ungestörte Betrachtung des Weltalls und seiner Ordnung möglich macht, und die endliche Vereinigung mit dem Urseyn, welche durch Aufhebung aller Unruhe und körperlichen Bewegung herbeigeführt wird. Die Hingabe an die regellosen Begierden, deren Folgen der Unfriede und quälende Unruhe der Seele sind, wird als die größte Sünde bezeichnet. Der Herrscher soll alles Irdische verachten und durch Entfernung alles dessen, was, wie die Aufklärung mit ihrem Gefolge von Wünschen, Unfrieden verursachen kann, die Ruhe zu erhalten streben.

II. Die Philosophie der Indier.

§. 14. Verhältniß derselben zur Religion und Zahl ihrer Systeme.

Die Indier besitzen alte philosophische Lehrgebäude, deren Grundlage ihre heiligen Bücher, die Veda's, bilden, welche meistens Hymnen auf die Götter enthalten und aus verschiedenen Zeiten stammen. Von diesen Systemen gelten diejenigen, welche mit den Veda's übereinstimmen, sechs an der Zahl, als rechtgläubige; während diejenigen, welche von dem Inhalte derselben abweichen, als irrgläubige angesehen werden. Die ersteren haben keine andere Absicht, als das Verständniß der heiligen Bücher zu erleichtern oder aus dem Texte derselben eine wohl durchdachte Psychologie zu ziehen. Sie stehen also innerhalb der Religion und haben mit ihr dasselbe Interesse.

§. 15. Das Mimansa-Darcanam.

Das älteste Lehrgebäude der indischen Philosophie, das Mimansa-Darcanam (System der Forschung), welches sich zunächst aus den Veda's herausbildete, zerfällt, wie diese, in zwei innig mit einander zusammenhängende Theile, in eine erste Philosophie oder Werkforschung und in eine zweite oder Brahma-Forschung (Vedanta-Philosophie). Als Urheber des ersten wird Gaimini bezeichnet. Der Zweck der Werkforschung besteht darin, die Aussprüche der heiligen Bücher mittelst einer sichern Interpretations-Methode richtig auszulegen, die vorkommenden Widersprüche zu lösen und somit durch sorgfältige Forschung insbesondere dasjenige zu ermitteln und sicher zu stellen, was religiöse Pflicht ist und wozu die Veda's wirklich verbinden, sodann aber auch die Beweggründe dieser Verbindlichkeiten und den Zweck derselben, nämlich Befreiung von der Sünde und Erlangung des Segens und einer angemessenen Selig-

keit durch Beobachtung der Gerechtigkeit und der Gebühr möglichst einleuchtend zu machen.

Die Vedanta-Philosophie aber ist ihrem Wesen nach ein spiritueller Pantheismus, da sie nur ein Seyn, Brahma oder die höchste Seele, annimmt, alles Uebrige aber als Täuschung (Maja) betrachtet. Brahma ist die bewirkende, und da außer ihm nichts existirt, auch die substantielle Ursache der Welt, die Schöpfung derselben also ein immer wiederkehrender Akt des Verlangens und der Lust, des Wunsches und Willens in Brahma, der höchsten Seele, ein Spiel desselben mit der Maja, worin seine Fülle unerschöpflich ist. Demnach ist Alles außer der höchsten Seele Schein, welcher erglänzt und verschwindet. Die lebendigen Wesen gehen, wie Funken aus dem Feuer, aus dem ewigen Geiste hervor und kehren, da sie von seiner Wesenheit sind, wieder in ihn zurück. Durch ein auf die höchste Seele gerichtetes Denken, durch Verbindung mit derselben und Erkenntniß ihrer Wesenheit wird das Aufhören der Maja bewirkt, welche den Glauben an die Existenz einer aus verschiedenen Dingen bestehenden Welt erzeugt.

§. 16. Die Sankhja-Philosophie.

Das zweite philosophische Lehrgebäude oder nach indischer Zählung das dritte und vierte, in so ferne auch dieses in zwei innerlich verknüpfte Theile zerfällt, bildet die Sankhja-Philosophie, so genannt von Sankhja, d. h. Aufzählung und Erwägung, Urtheil und Rechenschaft. Der Gründer des ersten Theiles ist Kapila, der des zweiten oder der Joga-Lehre aber Patangali. Die Sankhja-Philosophie schätzt zwar das Ansehen der heiligen Bücher hoch und sucht sich mit denselben im Einklange zu erhalten; allein sie sind ihr doch nicht das Einzige, was den Menschen beschäftigen soll, sondern es ist auch das Leben des Geistes im Verhältnisse zur Natur zu erforschen, und diese Erforschung bildet ihren eigentlichen Kern. Der Geist sucht durch scharfe Auffassung und wohlgeordnete Erwägung alles dessen, was im Bewußtseyn sich darstellt, zur richtigen und genauen Erkenntniß des Unterschiedes zwischen ihm selbst und der Natur zu gelangen und erwirbt sich auf diesem Wege die Einsicht, daß er über der Natur und allen ihren vorübergehenden Entwicklungsstufen stehe und nach seiner vollen und wahren Wirklichkeit von ihnen unabhängig und für sich allein sey. Die Natur ist, mit ihm verglichen, für sich unlebendig und ohne Gott; der wahre Gott ist der Geist selbst und außer ihm ist kein anderer Gott, kein anderes an und für sich seyendes Wesen, welches durch seinen Willen und seine nach Außen gerichtete Thätigkeit Schöpfer und Herr dieser Welt wäre. Da Kapila diesen Grundsatz geradezu aussprach, so heißt sein System das gottlose. Diese Anklage suchte die Joga-Lehre dadurch zu beseitigen, daß sie einen Uebergeist annahm, weßhalb sie die mit einem Gott versehene oder theistische heißt. Während die Sankhja-Philosophie nur zur Unterscheidung des Geistes von der gesammten Natur und zur Aufhebung der letztern gelangt, beschäftigt sich die Joga-Lehre mit der Betrachtung des innern Wesens des Geistes, so daß Beschauung des Geistes durch den Geist und Erkenntniß der ganzen Energie desselben ihr Ziel ist.

§. 17. Die Njaja und Waiseshica-Lehre.

Das dritte, nach der indischen Zählung aber das fünfte und sechste

System der rechtgläubigen Philosophie bildet die Njaja und Waiseshica-Lehre. Als Urheber der Njaja (Vernunftverfahren), welche eine Methodik denkender Forschung ist und eine sehr reiche, bis auf die neuere Zeit fortgeführte Ausbildung erhielt, wird Gotama genannt. Sie hat die Bestimmung, zu zeigen, wie man sowohl das sinnlich Wahrnehmbare als das Geoffenbarte und Ueberlieferte denkend zu betrachten, erwägend in dasselbe einzugehen und es zu untersuchen und strenge, dem Begriffe der Sache gemäß, zu folgern und zu argumentiren hat. Die Waiseshica-Lehre, deren Urheber Kanadas heißt, und deren Name daher rührt, daß sie vorzüglich auf den Unterschied, auf die Spaltung der Dinge bis in ihre feinsten Theile und Anfänge bedacht ist, befaßt sich vorzüglich mit der Physik und ist also in gewisser Beziehung eine Philosophie der Natur, in welcher sie, wie die Njaja-Philosophie, keinen bloßen Schein, sondern die wirkliche Vergegenwärtigung und Manifestation der Wirksamkeit des lebendigen Geistes sieht, so daß ihr demnach der substantielle Grund alles Stoffes und aller Kraft Gottes verborgene Allgegenwart ist.

Dieses sind die sechs rechtgläubigen Systeme der indischen Philosophie. Die häretischen Sekten, welche sich zu einer Zeit bildeten, wo die Speculation unter den höhern Ständen Indiens ziemlich allgemein verbreitet war, gründeten ihre Opposition gegen die Veda's auf den Vorzug ihrer philosophischen Resultate. Deßhalb mußte ihre Religionslehre zugleich auch ihre speculative Grundlage enthalten, und beide mußten innig mit einander verbunden seyn, damit das, was dem eigentlich religiösen Theile an Weihe abging, der speculative durch streng wissenschaftliche Begründung ersetzte.

III. Die religiös-sittlichen Ansichten des Zend-Volkes.

§. 18. Verhältniß des Ormuzd zu Ahriman.

Die baktrisch-medische Religion, welche durch den Einfluß mannigfaltiger Verhältnisse im Laufe der Zeit viele, zum Theil bedeutende Veränderungen erfuhr, kann hier nur in der Gestalt berührt werden, die sie durch Zoroaster erhielt. Man setzt diesen einflußreichen Mann gewöhnlich in das sechste Jahrhundert v. Chr., obschon seine Lehre, welche einen relativen Monarchianismus enthält, auf eine frühere Zeit zurückweist. Ormuzd, welcher ist, gewesen ist und seyn wird, erscheint nicht bloß als der Weg des guten Gedankens, der guten Rede und der guten Handlung, sondern auch als schrankenloser Schöpfer. Dadurch, daß er sein „Honover" (ich bin) aussprach, schuf er Himmel, Sonne, Mond und Erde, sowie auch die mächtigen Geister, Amschaspand's, sieben an der Zahl, welche die heiligen, unsterblichen Fürsten des Lichtes heißen und nach ihm die höchste Stelle im Universum einnehmen, und die achtundzwanzig Ized's, d. h. niederen Genien, welche er zum Segen der Welt ins Daseyn rief. Er schuf auch die zahllosen Ferwers, d. h. Urbilder aller Wesen, welchen die Anhänger dieser Lehre nachstreben sollten, da ihr zu Folge jeder sein Urbild hatte. Die Ansicht, daß über Ormuzd noch ein höheres Wesen stehe, nämlich die schrankenlose Zeit (Zervana Akerana), gehört einer Sekte zur Zeit der Sassaniden an, und darf durchaus nicht als Lehre des Zoroaster betrachtet werden.

Als Ormuzd die sichtbare Welt in's Leben gerufen hatte, wurde

diese durch Ahriman und seine bösen Geister höheren und niederen Ranges verunstaltet, welcher den Licht- und Segen-Schöpfungen des Ormuzd Zerstörungen und Werke des Bösen entgegenstellte. Es war eine Zeit, wo Ahriman, der Quell und die Wurzel alles Unreinen und Bösen, die Schöpfung des Ormuzd noch nicht verunstaltete. Sein Kampf gegen die Lichtwelt ist also kein ewiger, sondern ein in der Zeit entstandener. Er trat erst dann, als er die Friedensbedingungen des Ormuzd verworfen hatte, als böses Princip auf; allein er wird am Ende der Welt besiegt und seine Herrschaft vernichtet. Als Ziel dieses seines Kampfes gegen Ormuzd und sein Reich ist in einem Werke der späteren Zeit die volle Verwirklichung aller guten Kräfte dieser Welt bezeichnet.

§. 19. Die sittlichen Grundsätze des Zend-Volkes.

Die Aufgabe des Menschen besteht nach der Lehre des Zoroaster darin, daß er dem Ormuzd diene und gegen Ahriman und das Böse ankämpfe, so daß sie demnach keineswegs aller sittlichen Elemente entbehrt. Jeder ihrer Anhänger ist verpflichtet, Werke der Mildthätigkeit gegen Andere zu üben, Hungrige zu speisen, Wanderer zu beherbergen und alles Gute durch Wort und That unter den Menschen zu befördern, die Erde zu bewässern, Wüsten anzubauen, Bäume zu pflanzen, überhaupt die Natur zu veredeln und fruchtbar zu machen. Indem sie zum Kampfe gegen die Werke des Ahriman aufforderte, lenkte sie die menschliche Thätigkeit allerdings gegen das Böse, aber nur gegen das Böse außer dem Menschen, nicht aber zugleich auch gegen das Böse im Menschen, so daß ihre Anhänger wohl hassen, aber nicht lieben im vollen Sinne des Wortes lernten. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, welche am dritten Tage nach dem Tode zum Himmel entrückt wird, ist in ihr scharf ausgeprägt. In einer spätern Schrift wird auch die Auferstehung des Leibes mit klaren Worten ausgesprochen.

IV. Die religiösen Ansichten der übrigen orientalischen Völker.

§. 20. Die Religion der Babylonier, Assyrier und Phönicier.

Die Babylonier, Assyrier und Phönicier verehrten nicht eine über der Natur schrankenlos waltende, vor ihr verschiedene Macht als Gottheit, sondern die in der Natur selbst wirkenden Kräfte. Besondere Verehrung aber genossen bei ihnen, wie bei andern Völkern des Morgenlandes, Sonne und Mond. In Babylon wurden diese Lichter des Himmels unter den Namen Baal (Belus) und Mylitta angebetet und beide als die Principien alles Lebens betrachtet. Nach der Kosmogonie des Chaldäers Berosus, welcher zur Zeit Alexanders des Großen lebte, entstanden Himmel und Erde aus dem Meere, welches die Gottheit theilte.

In Phönicien wurde die Sonne als Baal, auch Adonis und Moloch genannt, der Mond aber als Astarte verehrt. Dem Moloch wurden Kinder geopfert, welche dem metallenen, vom Feuer glühenden Bilde desselben in die Arme gelegt wurden. Der Cultus der Astarte, welche als Princip aller Fruchtbarkeit angesehen wurde, war, wie jener der Mylitta in Babylon, mit großen Ausschweifungen verbunden. Nach der Kosmogonie des Sanchuniathon sind das Chaos und ein dasselbe erregender Lufthauch die Principien aller Dinge.

§. 21. Die religiös-sittlichen Verhältnisse der Aegyptier.

Die gebildete Classe des ägyptischen Volkes, d. h. die Priester, glaubte, wie es scheint, an ein einziges, unsichtbares, höchstes Wesen, welches unter keiner bestimmten Gestalt gedacht wurde. Dieses ist der finstere, noch unerschlossene Urgrund aller Dinge, aus welchem höhere und niedere Wesen ohne Zahl hervorgingen, so daß also die wirkliche Welt nur als ein Ausfluß aus demselben, nicht aber als eine Schöpfung erscheint. Dieser Vorstellung von einer stufenweisen Emanation des Urwesens und der Unpersönlichkeit desselben entspricht der Glaube an das Schicksal.

Die große Masse des Volkes aber glaubte an die wirkliche Existenz aller jener Götter, welche aus den Personifikationen der verschiedenen Kräfte und Eigenschaften jenes Urwesens hervorgegangen waren. Indeß verehrte man nicht überall dieselben Götter, sondern jede Provinz, fast jeder Ort hatte seine besondern Gottheiten. Allgemeine Verehrung genossen nur Osiris und Isis und der Stier Apis, das Symbol des Osiris. Die Verehrung vieler Thiere, über welcher das gemeine Volk allmählig die Götter selbst fast ganz vergaß, wurde zunächst durch den Natursinn veranlaßt, welcher die Aegyptier auszeichnete. Die Thiere, welche sie mit den einzelnen Göttern in Verbindung brachten, sollten die Kräfte und Eigenschaften derselben veranschaulichen. Die nämliche Absicht veranlaßte sie auch, die menschliche Gestalt, deren sie sich zur Abbildung ihrer Götter bedienten, mit Theilen solcher Thiere zu entstellen, deren Charakter und Kräfte ihnen zur Versinnlichung der eigenthümlichen Macht und Wirkungsweise der einzelnen Götter besonders geeignet erschien. Als sich aber im Laufe der Zeit das Verständniß der Beziehung, welche die Thiere zu den aus Naturkräften entstandenen Göttern hatten, verlor, blieb die Anbetung der Thiere zurück, offenbar eine der furchtbarsten Verirrungen, in welche der durch die Sünde von Gott getrennte Mensch verfallen kann. Allem Emporblühen der Natur entsprach in Aegypten eine freudige, allem Dahinwelken ihrer Fruchtbarkeit und Schönheit eine düstere Feier. Die Freuden- und Trauerfeste der Aegyptier waren aber nicht selten mit einer solchen Ausgelassenheit verbunden, daß sie das sittliche Leben nicht fördern konnten. Dagegen hatte die Ueberzeugung, daß ein jeder Mensch nach dem Tode belohnt oder bestraft werde, auf die Sittlichkeit des eben so mäßigen als arbeitsamen Volkes einen ungleich wohlthätigern Einfluß, als die meisten Festgebräuche. Der Glaube an die Fortdauer der Seele knüpfte sich bei dem gemeinen Volke an die Erhaltung des Körpers, während die gebildete Classe eine Seelenwanderung angenommen zu haben scheint.

Zweiter Abschnitt.

Die griechische Philosophie in ihrer Verbindung mit der Religion.

§. 22. Ableitung der griechischen Bildung aus dem Morgenlande.

Es ist eine ebenso weit verbreitete als irrige Annahme, daß die Griechen ihre gesammte Bildung morgenländischen Colonisten verdankten, und daß demnach auch die Anfänge ihrer Philosophie mit den religiösen Grundsätzen derselben zusammenhängen. Gewiß gingen die Ueberreste jener Ueberlieferung, welche die Griechen aus Asien mitbrachten,

nie völlig verloren, und die orphischen Lehren dürften viele alte Traditionen, wenn auch entstellt, enthalten. Eben so wenig läßt sich verkennen, daß die Griechen, besonders jene, welche sich in Kleinasien ansiedelten, mit manchen Völkern des Orients in Berührung kamen, und in Folge ihres Verkehres mit ihnen nicht bloß mit Kunstfertigkeiten, sondern auch mit ihren religiösen Ansichten bekannt wurden und durch sie mannigfache Anregung erhielten. Allein die Behauptung, daß morgenländische Colonisten die phönicische und ägyptische Cultur nach Griechenland verpflanzten, läßt sich nicht begründen. Auch haben die Griechen die Ansichten, welche sie von andern Völkern empfingen, auf eine ihrer geistigen Eigenthümlichkeit entsprechende Weise benützt, so daß der Einfluß, welchen ihr Verkehr mit morgenländischen Völkern auf ihre geistige und sittliche Entwicklung hatte, keineswegs so groß war, wie viele annehmen.

§. 23. Die Religion der Griechen und ihr Einfluß auf das Leben.

Die Religion der Griechen war, wie jene der Völker des Morgenlandes, Naturdienst. Alle Kräfte und Mächte der Natur, welche auf das Wachsthum und Gedeihen der Erzeugnisse der Erde oder auf das Leben der Menschen und Thiere Einfluß zu haben schienen, wurden als Manifestationen des Unendlichen betrachtet und genossen göttliche Verehrung. Wo sich der Grieche befand, glaubte er sich von höheren Wesen umgeben. Aus den verschiedenen Namen, welche man den göttlich verehrten Naturkräften und Lichtern des Himmels zur Bezeichnung ihrer Macht beilegte, ging allmählig eine große Anzahl von Göttern hervor, welche durch die Volkssage und Dichtung eigenthümliche, ihren Namen und ihrer Wirkungsweise entsprechende Charaktere erhielten, und zu einem durch das ganze Universum sich ausbreitenden und dasselbe erfüllenden Göttergeschlechte verbunden wurden. Die verschiedenen Vorgänge und Erscheinungen am Himmel und auf der Erde wurden, da man den Göttern menschliche Gestalt lieh, mit Ausdrücken bezeichnet, welche von verschiedenen Verhältnissen des menschlichen Lebens entlehnt waren, und dadurch der Grund zur Entwicklung einer reichhaltigen Göttergeschichte gelegt. Als nun im Laufe der Zeit mit den politischen und geselligen Verhältnissen die Bildung der Griechen einen mächtigen Umschwung erfuhr und die Denk- und Anschauungsweise in Folge desselben sich vielfach änderte, verlor sich das Verständniß der symbolischen Bedeutung, welche die Sagen über die Thaten und Schicksale der einzelnen Götter und ihre gegenseitigen Verbindungen hatten, und auf diese Weise wurde die Göttergeschichte, welche man buchstäblich auffaßte, eben so anstößig, wie der Cultus derjenigen Götter, welche ursprünglich die belebende Kraft der Sonne oder die Fruchtbarkeit der Erde bezeichneten.

§. 24. Die Bedeutung der Theogonien und Kosmogonien.

Die ältesten Dichter der Griechen, bei denen Religion, Poesie und Philosophie vereinigt waren, verherrlichten nicht bloß die Vorzüge, Thaten und Schicksale der Götter und Heroen, sondern sie drückten auch ihre Ansichten über die Abstammung und das Verhältniß derselben zu einander, so wie über den Ursprung und das Wesen aller Dinge in einer der Anschauungsweise ihrer Zeit entsprechenden Form aus. Auf diesen Grundlagen bildeten sich allmählig mehrere Theogonien und

Kosmogonien, unter denen die des Orpheus, Hesiodus, Epimenides und Pherecydes die bedeutendsten sind. Wenn auch die Bruchstücke, welche den Namen des Orpheus tragen, ihrer Sprache nach einer spätern Zeit angehören, so reicht doch der Inhalt der meisten derselben in die Urzeit hinauf, und sie haben um so größere Bedeutung, als sich in ihnen nicht bloß die ganze Anschauungsweise derselben abspiegelt, sondern auch viele der Resultate erhalten sind, zu denen der griechische Geist in jener Zeit durch sein Forschen nach dem Urgrunde und Wesen aller Dinge gelangte. Der Einfluß, welchen die Ansichten des Homerus und anderer Dichter, deren Werke die Grundlage des wissenschaftlichen Unterrichtes der griechischen Jugend bildeten, auf den Entwicklungsgang der geistigen Cultur ausübten, darf allerdings nicht verkannt werden; allein deßhalb läßt sich die Bedeutung, welche die orphischen Lehren, die sich nie aus dem Bewußtseyn des griechischen Volkes verloren, und die später, wo sich andere Elemente mit ihnen vereinigten, neue Geltung erhielten, für die griechische Philosophie hatten, nicht so gering anschlagen, als dieß häufig geschieht.

§. 25. Inhalt der vorzüglichsten Kosmogonien.

In den Bruchstücken der einen der Kosmogonien, welche des Orpheus Namen tragen, wird die Zeit als nothwendige Form des Werdens anerkannt und ihr das alles in sich befassende Chaos als Inbegriff von Stoff und Raum zugleich mit der davon gesonderten bewegenden Kraft des Aethers beigeordnet, in der andern aber werden Wasser und Schlamm als Principien aller Dinge genannt und angedeutet, das Geformte habe sich aus dem Formlosen, das Feste aus dem Flüssigen unter der Form der Zeit und nach nothwendiger Abfolge des Werdens entwickelt; in beiden aber wird eine der fortschreitenden Weltbildung entsprechende allmählige Entwicklung des göttlichen Principes angenommen. Auch in der Theogonie des Hesiodus, in welcher das Chaos, die Erde mit dem Tartarus und Eros als Urwesen erscheinen, zeigt sich die den orphischen Vorstellungen zu Grunde liegende Annahme allmählig fortschreitender Entwicklung des Göttlichen, wie der endlichen Dinge, wenn auch minder deutlich.

Spätere Verfasser von Kosmogonien, besonders derjenigen, welche vor der Zeit der ersten philosophischen Versuche entstanden, unterschieden einen ewigen stoffartigen und einen ewigen krafthätigen Urgrund und bestimmten erstern als an sich formlos, letztern aber theils als Form der Zeit, theils als bewegenden Aether, wodurch sie diesen jenem wieder annäherten. Während die älteren von ihnen das höhere Princip zugleich mit dem stoffartigen sich entwickeln ließen, stellten die spätern jenes als an und durch sich vollendet an die Spitze.

§. 26. Die Anfänge der Ethik bei den Griechen.

Gleichzeitig mit Solon lebten in verschiedenen Gegenden Griechenlands und Kleinasiens Männer, welche man wegen ihrer geistigen Tüchtigkeit vorzugsweise „die Weisen" nannte. Man zählt ihrer bald mehrere, bald wenigere, gewöhnlich aber sieben: Solon aus Athen, Thales aus Milet, Bias aus Priene, Pittacus aus Mytilene, Periander aus Corinth, Cleobulus aus Lindus und Chilon aus Sparta. Auch

der Scythe Anacharsis wird zu ihnen gerechnet. Indeß stimmen die verschiedenen Schriftsteller in Bezug auf die Namen derselben nicht überein, und manche nennen andere als die eben bezeichneten. Nicht wissenschaftlich abgeleitete und verknüpfte Philosopheme, sondern scharf aufgefaßte und mit einleuchtender Einfachheit ausgesprochene Verhältnisse des Lebens und des Staates waren Gegenstand ihrer kurzen und sinnvollen Sprüche. Wir finden in denselben außer Regeln der Klugheit vorzüglich Selbsterkenntniß, Einsicht, Beherrschung der Leidenschaften, Enthaltsamkeit und Maaßhalten in mannigfaltigen Formen gepriesen und eingeschärft. Die vorherrschende Richtung ihres Nachdenkens scheint aber auf Zweck und Form der Staatsgemeinschaft gegangen zu seyn. Die hervorragendsten unter ihnen standen selbst als Gesetzgeber oder Tyrannen an der Spitze des Gemeinwesens und lebten in einer Zeit der Begründung neuer Staatsformen, welche, so verschieden sie auch im Einzelnen waren, doch in der Tendenz zur gesetzlich geordneten Volksherrschaft übereinkamen. Auch die gnomischen und lyrischen Dichter, unter diesen besonders Pindar, enthalten einen großen Schatz herrlicher Aussprüche und wichtiger Lehren, welche nicht ohne Einfluß auf das praktische Leben bleiben konnten.

Zweite Abtheilung.

Die griechische Philosophie als selbstständige Wissenschaft.

Erste Periode.

Die speculativen Versuche der Jonier, Pythagoreer, Eleaten und die Bestrebungen der Sophisten.

§. 27. Allgemeine Charakteristik dieser Periode.

Die Philosophie richtete als selbstständige Wissenschaft ihre Aufmerksamkeit zunächst auf die Welt der Erscheinungen und beschäftigte sich, wie dieß bei der jonischen Schule der Fall war, mit der Lösung der Frage nach ihrem Grunde. Allerdings kann von einer jonischen Schule als einer ununterbrochenen Reihenfolge von Philosophen keine Rede seyn; gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß von Thales an und noch gleichzeitig mit der Schule des Pythagoras und jener der Eleaten eine von beiden verschiedene philosophische Richtung sich entwickelte, die sich bis auf die Zeiten des Socrates herab erstreckte. Die Frage, welche sie beschäftigte, betraf nicht das ruhende, sondern das inhaftende Seyn, woraus alle Veränderungen hervorgingen und in welches sie zurückkehrten. Von den ersten jonischen Philosophen sind aber jene der spätern Zeit wohl zu unterscheiden. So sehr diese auch in ihren Ansichten über den Urgrund aller Dinge von einander abwichen, so kamen sie doch darin miteinander überein, daß ihre Versuche, die Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge aus demselben abzuleiten, ein wissenschaftlicheres Gepräge haben, als jene ihrer Vorgänger und daß sie das beharrende Seyn in allen Veränderungen mit völliger Bestimmtheit auffaßten, was bei den früheren nicht der Fall war. Sie zeichneten sich vor denselben auch durch ihre fester bestimmte Anerkennung oder Aufhebung des Unterschiedes zwischen Geist und Materie aus. Im Gegensatze zu den Joniern betrachteten die Pythagoreer, deren Streben besonders auf religiös-

sittliche Veredlung und Verbesserung der bürgerlichen Verhältnisse gerichtet war, die Zahl, welche zwischen der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und dem reinen Gedanken in der Mitte steht, als die beharrliche Wesenheit aller Dinge, und suchten aus ihr die Eigenschaften derselben zu erklären. Dadurch erhoben sie sich über den Stoff, ohne jedoch gänzlich von demselben sich loszusagen. Die Eleaten aber erkannten zuerst, daß es ein Ewiges und Unbewegtes geben müsse; allein durch die irrige Ansicht, daß nichts wirklich sei, als die sinnliche Wesenheit, verleitet, trugen sie die nur auf jenes passenden Bestimmungen auf diese über, so daß sie weder die Idee des Ewigen richtig zu erfassen, noch die relative Selbstständigkeit der Welt und ihr Verhältniß zu ihm zu ermitteln vermochten. Die Sophisten, welche in einer an vielen Gebrechen leidenden Zeit auftraten, und die Folgen, welche sich aus den einseitigen Annahmen des Heraclit, der Atomisten und Eleaten ergaben, mit aller Strenge geltend machten, erschütterten durch ihre Grundsätze nicht bloß die Wissenschaft, sondern auch die Grundlagen des religiös-sittlichen und bürgerlichen Lebens und gaben dadurch die negative Veranlassung zu dem mächtigen Umschwung, den die Philosophie in ihrer zweiten Entwicklungs-Periode erfuhr.

Erstes Capitel.

Die ältern jonischen Philosophen.

§. 28. Thales aus Milet (geb. um 640 v. Chr.).

Thales erklärte das Wasser für das Princip aller Dinge. Allein nicht dieses Princip giebt ihm die Bedeutung eines Anfängers der Philosophie, da schon alte Sänger dem Oceanus und der Tethys die Entstehung des Alls zuschrieben, sondern sein Versuch, dasselbe in anderer als mythischer Darstellung zu begründen und damit wissenschaftliches Verfahren in der Philosophie einzuführen. Das Wasser betrachtete er angeblich deßhalb als Urstoff, weil er wahrgenommen hätte, daß alle Nahrung, auch die der Wärme, sowie die Saamen der Dinge feucht seyen, daß aus dem Feuchten das Warme sich entwickle, daß das Feuchte bildsam und zusammenhaltend, das Feste und Starre aber leblos sey. Aus der Verdichtung und Verdünnung des Wassers leitete er, wie es scheint, die Entstehung und die Veränderungen der Dinge ab, ohne jedoch den Prozeß selbst näher zu bestimmen. In der Natur sah er nirgends todten Stoff, sondern überall Bewegung und Leben, weßhalb er in seiner Weise sagte, alles sei voll Götter. Zum Beweise dafür führte er den Magnet und Bernstein als Träger der magnetischen und elektrischen Kraft an.

§. 29. Anaximander von Milet (geb. um 611 v. Chr.).

Anaximander nahm einen qualitativ unbestimmten und quantitativ unermeßlichen Urstoff an, welchen er zuerst als Grundursache (ἀρχή) bezeichnete und das Unbegrenzte (ἄπειρον) nannte, das als chaotische Mischung alle endlichen Dinge der Möglichkeit nach in sich enthält. Kraft und Stoff sind ursprünglich ungeschieden, bis durch die Wirksamkeit der bewegenden Kraft die Gegensätze des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen, d. h. die Grundlagen der Elemente,

sich ausschieden, und die Dinge, welche der Möglichkeit nach in dem Unendlichen enthalten waren, in die Wirklichkeit traten. Wie sie aus demselben hervor gehen, so kehren sie auch durch eine Art von **Verhängniß** wieder in dasselbe zurück. Dem unendlichen Urgrunde gemäß sprach er von einer unendlichen Anzahl von Welten oder Weltkörpern und nannte sie **Götter**, unterschied aber diese in langen Zwischenräumen entstehenden und untergehenden Götter von dem **göttlichen Urgrunde**, welcher ihm ewig und an sich unveränderlich ist. Die Erde entwickelte sich nach seiner Ansicht bei dem wachsenden Einflusse der Sonnenwärme aus ursprünglicher Feuchtigkeit und gebar, durch die Wärme befruchtet, lebendige Wesen.

§. 30. Anaximenes aus Milet. (Wohl jüngerer Zeitgenosse d. Anaximander.)

Anaximenes suchte wieder nach einem bestimmten, durch die Erfahrung bekannten Stoffe, woraus sich die Mannigfaltigkeit der Dinge erklären ließe und betrachtete als solchen die Luft. „Wie die Seele in uns, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfassen Hauch und Luft auch die ganze Welt." Die Luft ist ihm aber nicht die gemeine atmosphärische Materialität, sondern ein geistartiges Bildungselement. Aus diesem ewig bewegten Urwesen leitete er durch Annahme einer Verdichtung und Verdünnung, woraus sich ihm die Gegensätze des Kalten und Warmen ergaben, die Entstehung aller Dinge ab. Wie sein Vorgänger, so hielt auch er die Erde für den zuerst entstandenen Weltkörper. Aus den Ausdünstungen der Erde bildeten sich außer dem Feuer und durch Verdichtung desselben vermöge der Gewalt der Bewegung die Gestirne mit erdartigem Kerne. Als Gottheit bezeichnete er den unendlichen Urgrund, redete aber zugleich auch von anderen, aus demselben entstehenden Göttern.

Zweites Capitel.

Die späteren jonischen Philosophen.

I. Heraclit aus Ephesus (bl. um 500 v. Chr.).

§. 31. Kosmologie des Heraclit.

Als Mittelpunkt der Lehre des **Heraclit**, welcher den Uebergang von den frühern Joniern zu den spätern bildet, tritt die Ansicht hervor, daß Alles in einem **ewigen Flusse** begriffen sey. Dieser Fluß ist aber kein gleichmäßiger und dadurch am Ende zur Ruhe führender Ablauf der **Bewegung**, welche ihm als Kraft des Werdens der Urgrund aller Dinge ist, sondern es findet vielmehr ein **Gegenlauf** derselben statt, nämlich der Weg nach Unten oder der des Entstehens und der nach Oben oder der des Vergehens. Symbol der Bewegung ist ihm das **Feuer** als ursprüngliche Lebendigkeit, in gewissem Sinne auch Urelement, aus dessen Verdichtung Alles hervorgeht. „Die Welt war, ist und wird seyn ewig lebendes Feuer, in Zwischenräumen verlöschend und in Zwischenräumen sich wieder entzündend. Demnach ist alles Werden ein Heraustreten aus der Einheit in die Vielheit oder eine Trennung vom Urseyn (Feindschaft), alles Vergehen ein Zurücktreten in die Einheit oder eine Auflösung in das Urseyn (Freundschaft), die Feindschaft oder der Krieg also der Vater aller Dinge. Beide Gegensätze sind im Universum zur Harmonie oder lebendigen Einheit verbunden. Der Gegen-

saß ist ihm also zugleich die Einheit und das Seyn, mit sich entzweit, zugleich mit sich einstimmig, wie die musikalische Harmonie aus Gegensätzen besteht. Insoferne der Wechsel zwischen Entstehen und Vergehen den Charakter der Nothwendigkeit an sich trägt, wird er als ewige Vorherbestimmtheit bezeichnet, welche sich in dem ewigen Gegenlauf und seinen Verhältnissen zu erkennen giebt. Die allgemeine oder göttliche Vernunft scheint ihm mit der durch Alles hindurchgehenden Gesetzmäßigkeit und Rhythmik und dem Alles durchherrschenden Gedanken identisch gewesen zu seyn.

§. 32. Die Psychologie und Ethik des Heraclit.

Die Seele des Menschen ist feuriger Natur, die trockenste, welche den Leib gleich einem Blitze durchzuckt, die weiseste und beßte; die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter aber unsterbliche Menschen. Die Gottheit ist also nur eine reinere Manifestation einer und derselben gemeinsamen Vernunft. In diesem Sinne behauptete er, Alles sey von Seelen oder Dämonen erfüllt. Im Wachen ist der Mensch vernünftig, weil er mit der allgemeinen Vernunft in Verbindung steht, im Schlafe aber unverständig, weil sich hier die Gemeinschaft mit ihr auf die Funktion des Athmens beschränkt. Was der Einzelne nach seinem Dafürhalten als wahr annimmt, ist Täuschung. Nur das ist wahr, was Allen gemeinschaftlich als solches erscheint, weil es durch die gemeinsame göttliche Vernunft erkannt wird, so daß also in der Vernunft allein Wahrheit wohnt, die Sinne aber trügerische Zeugen sind. Deßhalb warnte er vor der Absonderung des eigenen Sinnes von der gemeinsamen Vernunft als dem Gesetze und Willen des Einigen. Wie das Gute, so leitete er auch das Gesetz aus der göttlichen Vernunft oder dem göttlichen Weltbewußtseyn ab. Alle menschlichen Gesetze werden von demselben genährt, weßhalb auch der Mensch für das Gesetz, wie für ein Bollwerk, streiten und den Uebermuth mehr als eine Feuersbrunst löschen soll.

II. Empedocles aus Agrigent (bl. um 440 v. Chr.).

§. 33. Die Physik des Empedocles.

Empedocles, auf welchen die eleatische Philosophie nicht ohne Einfluß blieb, sah in dem, was man Entstehen und Vergehen nennt, nur eine Verbindung und Trennung. Als ewiges und unvergängliches Seyn nahm er vier selbstständige, nicht aus einander abgeleitete Urstoffe an, welche er als die Wurzeln aller Dinge bezeichnete (nämlich Feuer, Luft, Erde und Wasser), auf deren Mischung und Entmischung demnach alle Veränderungen, d. h. alles Entstehen und Vergehen beruhen. Diese ewigen Grundstoffe fanden sich ursprünglich im göttlichen Sphairos vereinigt, wo sie die Liebe zusammenhielt, bis allmählig der Haß, von der Peripherie in das Innere desselben vordringend, die Verbindung löste, womit die Weltbildung begann. Da nämlich Empedocles die Veränderung weder leugnete, wie die Eleaten, noch sie, wie Heraclit, dem Urstoffe als demselben inne wohnendes Princip unterlegte, mußte er dem Stoffe eine bewegende Kraft zur Seite setzen, dieser aber zur Erklärung des von seinen Vorgängern aufgestellten Gegensatzes des Einen und Vielen zwei ursprünglich gesonderte Richtungen, einer

eine trennende, andererseits aber eine anziehende beilegen. Während der Haß zu zerstreuen und zu trennen strebt, sucht die Liebe, welche seinem Walten Schritt für Schritt folgt, zusammenzuhalten und zu verknüpfen. Aus diesem Kampfe, in welchem die Elemente immer die Grundformen der Beschaffenheit der Dinge bleiben, erfolgt die allmählige Erzeugung und Erhaltung der sinnenfälligen Welt, deren Untergang aber eintritt, sobald die Liebe gänzlich das Uebergewicht gewinnt und die getrennten Theile in die Einheit des Alls zurückführt; jedoch erhebt sich alsdann der Haß wieder mit aller Gewalt, um eine neue Weltgestaltung herbeizuführen.

Das erste Produkt der Mischung ist der Himmel mit seinen leuchtenden Körpern, auf dessen Entstehung die Bildung der Erde und endlich jene der animalischen Welt folgt. Bei der Bildung der einzelnen Wesen nahm Empedocles einen durchgängigen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommneren an und verbreitete sich ausführlich über den Menschen, dessen eigenthümliche Beschaffenheit er aus den Mischungsverhältnissen der elementarischen Stoffe erklärte. Auch die Seele ist nach ihm aus sämmtlichen Grundstoffen zusammengesetzt, wozu noch Liebe und Haß als bewegende Principien kommen. Als Sitz des Hasses betrachtete er das Feuer, als jenen der Liebe aber das Flüssige. Der letzte Grund aller Veränderung ist die Nothwendigkeit, welche er mehr im Sinne absoluter Vorherbestimmtheit, denn als nothwendiger Abfolge von Ursache und Wirkung auffaßte. Als Gottheit scheint er vorzugsweise die im Sphairos die Elemente zusammenhaltende Kraft der Liebe bezeichnet zu haben.

§. 34. Die Psychologie und Ethik des Empedocles.

Empedocles hielt alle Gebilde der Elemente und der beiden Kräfte, so weit Poren in denselben sich entwickelt haben, für belebt und beseelt. Diese Annahme steht mit seiner Lehre von der Seelenwanderung in Verbindung, der zufolge die Gestalten der Pflanzen und Thiere, wie die der Menschen, die Hüllen gefallener Geister sind. Die einzelnen Sinnenwahrnehmungen leitete er aus dem Ebenmaaße der Poren, die Verschiedenheit der Sinne selbst aber aus ihrem verschiedenen Verhältnisse zu dem Wahrnehmbaren ab. Wie Gleiches zu Gleichem strebt, so wird auch Gleiches durch Gleiches erkannt, Wasser durch Wasser, Feuer durch Feuer, Liebe durch Liebe, d. h. das erkennende Subjekt vermag die Objekte nur vermittelst des ihnen Homogenen zu ergreifen. Indeß unterschied er theils eine äußere, theils eine innere Wahrnehmung, welche letztere er in dem das Herz umgebenden Blute suchte, sowie eine allgemeine untrügliche und eine auf einzelne Wahrnehmungen beschränkte und in dieser Beschränktheit täuschende Erkenntniß. Wahres, untrügliches Wissen in vollkommenem Grade besitzt nur die Gottheit. Die in seiner Lehre vorkommenden Anfänge der Ethik reichen nicht über die Zurückführung der sittlichen Begriffe auf den Gegensatz der bewegenden Kräfte und über die Annahme einer Seelenwanderung hinaus.

III. Anaxagoras von Clazomenä.

§. 35. Kosmologie und Theologie des Anaxagoras.

Anaxagoras, welcher die Philosophie zuerst nach Athen verpflanzte und, wie durch seine Schrift von der Natur, so durch seine per-

sönlichen Beziehungen zu Pericles, Euripides und andern hervorragenden Männern jener Zeit sehr bedeutend einwirkte, leugnete, wie sein Vorgänger, das Werden im strengeren Sinne: „Kein Ding wird, noch vergeht es, sondern aus bestehenden Dingen wird es zusammengesetzt und wieder getrennt, weßhalb man das Werden richtiger Zusammensetzung und das Vergehen Trennung nennt.“ Aus dieser Ansicht ergab sich auch für ihn die Trennung des Stoffes und der bewegenden Kraft oder Ursache, welche ihm aber nicht die bewußtlose Nothwendigkeit oder die mythischen Mächte des Hasses und der Liebe, denen das Prädicat des zweckmäßigen Wirkens nicht zukommt, sondern ein immaterielles Princip, nämlich der von allem Stoffe schlechthin gesonderte, nach Zwecken handelnde, weltbildende Geist ist, auf welchen ihn die Zweckmäßigkeit des Werdens in der Natur führte. Obschon er aber den Geist als letzten Grund aller Dinge erkannte, so nahm er ihn doch zur Erklärung der Erscheinungen nur da zu Hülfe, wo er die Nothwendigkeit derselben aus natürlichen Ursachen nicht abzuleiten vermochte.

Um die unermeßliche Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge genügender zu erklären, setzte er eine ursprünglich unendliche Menge und Mannigfaltigkeit von Urbestandtheilen oder Saamen derselben (Ὁμοιομέρειαι) voraus, welche unendlich klein, an Gestalt, Farbe und Beschaffenheit, d. h. an innerer und äußerer Eigenthümlichkeit von einander verschieden, vom unendlichen Aether oder der Luft eingeschlossen sind. Die Mischung und Sonderung derselben erfolgte dadurch, daß der unendliche, ordnende Geist die Bewegung begann. Zuerst wurden in Folge derselben Luft und Aether ausgeschieden und erfüllten Alles, was man fälschlich für leeren Raum hält, dann traten die Gegensätze des Lockeren und Dichten, des Warmen und Kalten, des Hellen und Dunkeln, des Feuchten und Trockenen auseinander, indem das Dichte, Kalte, Dunkle und Feuchte zu den Regionen sich niedersenkte, wo jetzt die Erde ist, das Entgegengesetzte aber zum Aether emporstieg. Hier bildeten sich feste oder steinartige Massen, welche geordnet und durch die Gewalt der kreisförmigen Bewegung in Gluth versetzt, zu Gestirnen wurden, während nach Unten der Niederschlag allmählig zur Erde und zu Steinen erstarrte. Unter allen Dingen aber findet die mannigfachste und lebendigste Wechselwirkung statt, da jegliches derselben, nur nach der Beschaffenheit der überwiegenden Bestandtheile eigenthümlich benannt, Uebergangspunkte zu allem Uebrigen in sich enthält.

§. 36. Psychologie und Ethik des Anaxagoras.

Alles, was eine Seele hat, Größeres und Kleineres, ist vom Geiste durchdrungen. Auch die Pflanzen sind belebt, für Lust und Unlust empfänglich und haben daher am Geiste Antheil. Die Aeußerungen desselben treten aber um so deutlicher hervor, je vollkommener die Organisation ist, durch welche er wirkt, weßhalb der Mensch das verständigste Wesen ist. Von dem auf die einzelnen Erscheinungen gerichteten Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung unterschied Anaxagoras eine höhere Erkenntnißweise, durch die wir zur Auffassung des Allgemeinen gelangen, welche durch Beachtung der einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Verhältnisse nur angeregt und unterstützt wird; vollendete Erkenntniß aber legte er nur dem göttlichen Geiste bei. Als Quelle alles Rechten und

Schönen bezeichnete er den Geist, auf welchen er das Gute zurückführte, während er das Böse und das Uebel aus der Materie ableitete.

§. 37. Diogenes von Apollonia und Archelaus.

Um die Widersprüche des Dualismus zu überwinden, gingen einige Forscher zur Annahme eines Geist und Stoff in untrennbarer Einheit enthaltenden Urwesens zurück. Diogenes bezeichnete als solches die Luft, welche er im Gegensatze zu der erscheinenden näher bestimmte. Aus der Verschiedenheit derselben leitete er nicht nur die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Dinge ab, sondern suchte auch die Zustände und Thätigkeiten des Bewußtseyns aus den Gegensätzen der Feinheit und Dichtigkeit, der Trockenheit und Feuchtigkeit der Luft zu erklären, und den Lauf der Blutgefäße zu bestimmen, welche er für die Leiter der Lebensluft hielt.

Archelaus scheint in den meisten Punkten seiner Kosmologie die Meynungen des Anaxagoras, dessen Schüler er heißt, fest gehalten zu haben und nur darin von diesem abgewichen zu seyn, daß er nicht dualistisch den Geist dem Stoffe entgegensetzte, sondern jenen als diesem ursprünglich immanent betrachtete.

IV. Die Atomistik des Leucippus und Democritus (geb. um 460 v. Chr.).

§. 38. Die Kosmologie der Atomisten.

Leucippus und sein Nachfolger Democritus, welche weder Werden und Vergehen als wirklich setzen, noch mit den Eleaten die Wirklichkeit des Mannigfaltigen und seiner Veränderungen aufheben wollten, leiteten, um die Schwierigkeiten der Annahme qualitativ bestimmter Urstoffe zu vermeiden, alle Bestimmtheiten der Erscheinungen, auch der geistigen, aus einer ursprünglichen Unendlichkeit der Qualität nach gleichartiger, der Gestalt nach ungleichartiger Grundbestandtheile (Atome) ab, welche sie als das Seyende, ganz Erfüllte, das der Gestalt und Größe nach von einander Verschiedene bezeichneten, während sie den Raum in seiner Leerheit und Erfüllbarkeit das Nichtseyende und dennoch relativ Seyende nannten, so daß demnach dem Nichtrealen eben so wohl ein Seyn zukommt, wie dem Realen. Die Gesammtheit der Dinge führten sie auf die unendlich verschiedene Gestalt, Ordnung und Stellung der zu Complexionen verbundenen Atome zurück. Aus dem Widerstande, welchen dieselben vermöge ihrer Undurchdringlichkeit einander leisteten, sollte eine schwingende und eine welterzeugende wirbelnde Bewegung hervorgehen und nach der Voraussetzung, daß Aehnliches einander anziehe, die wirklichen Dinge und Wesen als Complexionen einzelner, durch den leeren Raum immer noch von einander getrennter Atome entstehen. Als letzten Grund aller Erscheinungen des Werdens und der Veränderungen betrachteten die Atomisten die Nothwendigkeit, welche sie zugleich als nothwendige Vorherbestimmtheit und als nothwendige Abfolge von Ursache und Wirkung auffaßten und im Gegensatze gegen den Geist des Anaxagoras Zufall nannten.

§. 39. Psychologie und Ethik der Atomisten.

Die Seele, als das in steter Bewegung begriffene und Bewegung bewirkende Lebensprincip besteht nach Democritus aus den feinsten,

gleich den Sonnenstäubchen Alles durchdringenden Feueratomen. Sie bewegt den ganzen Körper, durch welchen sie verbreitet ist, und ergänzt sich immer wieder durch Aus- und Einathmen, löst sich aber durch zu heftige Erschütterungen auf. Die sinnliche Wahrnehmung war ihm eine durch mittelbare oder unmittelbare Berührung bewirkte und nach Verschiedenheit derselben verschiedene Art der Empfindung, Vorstellung und Reflexion aber Nachwirkung der vermittelst derselben empfangenen sinnlichen Eindrücke. Die ausschließlich auf sinnlicher Wahrnehmung beruhende Erkenntniß nannte er eine dunkle, neben welcher er eine höhere, helle und lautere, wahrscheinlich als unmittelbares Bewußtseyn von dem Grunde der Dinge, annahm. Richtige Einsicht in die Natur der Dinge zu erlangen, erschien ihm als höchste Lebensfreude und das Streben darnach als Lebensberuf, insoferne man dadurch Ruhe der Seele und Gleichmuth gewinnt, welcher durch Selbstbeherrschung und Maaßhalten im Genusse bewahrt wird.

Drittes Capitel.

Die Philosophie der Pythagoreer.

§. 40. Pythagoras (584—505 v. Chr.) und sein Bund.

Pythagoras von Samus, über dessen Reisen sich verschiedene, zum Theil abentheuerliche Nachrichten erhalten haben, siedelte sich, angeblich im vierzigsten Jahre, nach Großgriechenland über, und hielt sich namentlich in Croton auf, wo er eine Gesellschaft stiftete, welche die Eigenthümlichkeiten des dorischen Stammes, unter dem sie ihre Ausbildung fand, in vielen Beziehungen abspiegelte und bald eine große Ausdehnung gewann. Er begnügte sich nicht damit, vorhandene Satzungen zu läutern, neu zu beleben und zu ergänzen, sondern suchte durch die religiös-sittliche Grundlage, auf welcher sein Verein ruhte, alle Verhältnisse des Lebens umzuschaffen und zu veredeln. Die Mitglieder desselben waren durch gewisse religiöse Gebräuche und Lehren, durch gemeinsame Betreibung der Musik, Mathematik und Philosophie, ohne Zweifel auch der Gymnastik, durch eine der dorischen Aristocratie geneigte Politik, sowie durch manche Eigenthümlichkeiten im äußern Leben innig mit einander verbunden. Dieser Verein erlangte in mehreren unteritalischen Städten eine nach den Zeitumständen wechselnde politische Bedeutung. Allein der Einfluß, welchen er gewann, erregte den Haß der democratischen Partei, so daß in den unteritalischen Städten heftige innere Kämpfe entstanden, durch welche die Pythagoreer viel gelitten zu haben scheinen. Später aber, zur Zeit des Archytas, standen sie in Tarent und andern Städten wieder an der Spitze des Gemeinwesens.

§. 41. Allmählige Entwicklung der pythagoreischen Philosophie.

Wie weit **Pythagoras**, dessen Augenmerk vorzugsweise auf das religiös-sittliche Leben gerichtet war, die Lehre ausbildete, welche seinen Namen trägt, läßt sich nicht mehr ermitteln. So viel aber ist gewiß, daß er, um Andere für den großen Zweck, welchen er sein ganzes Leben hindurch verfolgte, zu begeistern und eine Läuterung und Erhebung der Gesinnung und der sittlich politischen Verhältnisse zu bewirken, das Wesen der Sittlichkeit kennen und wissen mußte, um was es sich handle und wie dieses Ziel am sichersten zu erreichen sey. Jedenfalls legte er

also den Grund zu dem Lehrgebäude, welches seine vorzüglichsten Schüler Philolaus, ein Zeitgenosse des Socrates, und Archytas, ein Zeitgenosse des Plato, weiter entwickelten. Den entschiedensten Einfluß auf die eigenthümliche Gestaltung desselben übte Philolaus aus. Neben diesen Männern sind noch Ekphantus, der Arzt Alcmäon und Hippasus zu erwähnen, wiewohl die beiden letztern von vielen nicht als ächte Pythagoreer angesehen werden.

§. 42. Die Bedeutung der Zahl.

Mit der ethischen Richtung der Pythagoreer und ihrer sittlichen Lebensordnung hängt ihre Zahlenlehre innig zusammen. Ihre Grundannahme ist der Satz, daß die Wesenheit der Dinge in der Zahl bestehe. Zu dieser kamen sie also: Alles, was erkannt wird, hat die Zahl in sich; denn ohne diese wäre es nicht möglich, irgend etwas zu denken oder zu erkennen. Dem Geschlechte der Zahl aber ist die Wahrheit eigenthümlich und eingewachsen, keinen Trug nimmt die Natur der Zahl oder der Harmonie in sich auf, welcher derselben feindselig und widerstrebend ist. Die Natur der Zahl ist gesetzgebend und beherrschend und eine Lehrerin des Unbekannten. Da die Zahlen dem Truge unzugänglich sind und ohne sie keine Erkenntniß möglich ist, so schlossen sie, daß dasjenige, was in der Erkenntniß das Erste und Unfehlbarste ist, auch die wahre und unwandelbare Wesenheit der Dinge seyn müsse.

§. 43. Kosmologie der Pythagoreer.

Nach der Ansicht der Pythagoreer sind also alle Dinge nicht bloß nach Zahlen geordnet, sondern diese bilden auch ihre substantielle Wesenheit. Sie nannten die Dinge auch Abbilder der Zahlen, weil in ihnen die allgemeine Natur der Zahl im Einzelnen sich darstellt. Die Bestandtheile der Zahl aber sind das Ungerade und das Gerade, welche Philolaus auf den höheren Gegensatz des Begrenzten und des Unbegrenzten zurückführte. Insoferne Alles Zahl ist, so ist auch Alles, wie die Zahl selbst, aus Ungeradem und Geradem zusammengesetzt, so daß ein diesem Gegensatz entsprechender Dualismus durch die ganze Natur und das menschliche Leben hindurchgeht. Nächst der Einheit, welche sie das Gerade-Ungerade nannten, der Zweiheit als der ersten Geraden und der Dreiheit als der ersten ungeraden Zahl schrieben sie der Zehnzahl, welche ihnen für die vollkommene, Alles in sich aufnehmende Zahl galt, und ihrer Wurzel, der Vierzahl, besondere Bedeutung zu. Als die Einheit entgegengesetzter Bestandtheile ist die Zahl Harmonie, weßhalb sie lehrten, Alles sey Harmonie, eine Verknüpfung entgegengesetzter Elemente durch Zahl und Maaß. Die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge leiteten sie von den Verschiedenheiten der Zahlen und den verschiedenen Verhältnissen derselben zu den Principien ab.

Wegen der Bedeutung, welche die Zehnzahl für sie hatte, dachten sie sich das Weltganze so geordnet, daß zehn göttliche Weltkörper oder Himmels-Sphären nach harmonischen Verhältnissen, aus denen die Sphärenmusik besteht, ewig um das in der Mitte befindliche cosmische Centralfeuer, welches der Quell der belebenden Wärme und das beseelende Princip ist, im Kreise sich bewegen. Diese zehn Weltkörper sind der Fixsternhimmel, die fünf Planeten Mercur, Venus, Mars, Jupiter

und Saturn, ferner die Sonne, deren Licht vom Centralfeuer stammt, und der Mond, endlich die Erde und die von ihnen theils zur Ausfüllung der Zehnzahl, theils zur Erklärung mancher astronomischer Verhältnisse angenommene Gegenerde, als die von unserer Hemisphäre abgelöste Halbkugel unserer Erde, welche mit dieser immer parallel sich bewegt und gemeinsam mit ihr täglich den Umschwung um das Centralfeuer ausführt, welches dieses Weltall auch von Außen umfaßt. Der vollkommen unveränderliche Theil desselben (des Kosmus), der vom Fixsternhimmel bis zum Monde sich erstreckt, enthält bloß unveränderliche Wesen, auf dem minder vollkommenen Theile aber, welcher von dem Monde bis zur Erde reicht, findet Mangelhaftigkeit und Wandelbarkeit der Individuen und nur Unwandelbarkeit der Gattungen und Arten statt. Einen zeitlichen Ursprung des Weltganzen stellten die Pythagoreer in Abrede und bezeichnen da, wo sie von einer Entstehung desselben sprechen, nur das Verhältniß seiner Abhängigkeit von den Principien.

§. 44. Die Theologie der Pythagoreer.

Ueber den beiden, ebenso anfangs-, wie endlosen, einander entgegengesetzten und allen Dingen der Welt immanenten Principien waltet die eine, ewige, beharrliche und unveränderliche, nur sich selbst gleiche, von allem Andern aber verschiedene Gottheit, die einige Ursache aller weltlichen Wirklichkeit, welche, Alles nach Maaß bestimmend, die Grenze und das Unbegrenzte gesetzt hat, und ewig die Weltordnung als das Resultat der Harmonie dieser beiden Gegensätze erhält, so daß die Welt, von dem einen ihr verwandten, höchsten und mächtigsten Wesen regiert, wie sie von Ewigkeit her war, so in Ewigkeit fortwährt, da sich weder innerhalb ihrer, noch außerhalb eine andere Ursache auffinden läßt, welche sie zu zerstören vermöchte. Gott wird von den Pythagoreern wohl der Eine genannt, aber nicht als das Eins oder die Einheit bezeichnet und ebenso wenig wird eine Entwicklung Gottes in der Welt gelehrt. Er ist der Herrscher und Führer von Allem und allein weise, während der Mensch nur nach Weisheit oder Aehnlichkeit mit ihm strebt. Seiner Leitung ist das Leben der Menschen anvertraut und in doppelter Rücksicht von ihm abhängig, durch die ursprüngliche Vertheilung der verschiedenen Gaben und durch Einwirkung auf ihre Entschließungen und Handlungen, in welcher Hinsicht Philolaus äußerte, daß es Bestimmungsgründe gebe, welche mächtiger seyen, als wir.

§. 45. Die Psychologie und Ethik der Pythagoreer.

Die menschlichen Seelen leiteten die Pythagoreer aus der die Welt durchdringenden göttlichen Kraft her, wichen aber in den nähern Bestimmungen ihrer Beschaffenheit und in der Art, ihre Wesenheit als Zahl oder Harmonie zu bezeichnen, von einander ab. Ihre Ethik aber war überwiegend ascetisch, und nur in den Hauptbestimmungen wissenschaftlich ausgebildet. Erkenntniß dessen, was recht ist, war bei ihnen mit strenger Uebung dessen, was gut ist, verbunden, wie denn auch das Forschen nach Wahrheit bei ihnen nichts Anderes war, als ein Aufstreben zur Quelle aller Wahrheit und die Tugend der Weg zur Vereinigung mit Gott. Als höchstes Gut scheinen sie theils Verähnlichung mit Gott, theils Glückseligkeit gesetzt, als Mittel aber, zu dieser zu ge-

langen, die Tugend betrachtet zu haben, welche sie als harmonisches Gleichgewicht der Seelenthätigkeit bezeichneten, d. h. als dasjenige innere Gleichgewicht der Seele, bei welchem die höhere oder Vernunftthätigkeit der niedern mächtig ist. Auf die Erzeugung und Befestigung dieser Harmonie waren die Formen und Institute ihrer Gemeinschaft vorzugsweise gerichtet und die symbolischen Sinnsprüche dazu bestimmt, die darauf bezüglichen Tugenden eindringlicher zu empfehlen. Als Fortsetzung des Läuterungs-Prozesses des gegenwärtigen Lebens nahmen sie eine Seelenwanderung an, und glaubten, daß die Seelen der von Sinnlichkeit Beherrschten entweder in Thierkörper wanderten, oder, wenn sie unheilbar wären, in den Hades zur verdienten Strafe hinabgestossen würden, die sich reinigenden aber zu höheren Lebensstufen und endlich zu unkörperlichem Leben gelangten.

Viertes Capitel.

Die Philosophie der Eleaten.

§. 46. Bedeutung und Entwicklung derselben.

Die Eleaten unternahmen es, den Begriff des Seyns und der Einheit unabhängig von allen Vorstellungen, welche wir durch Wahrnehmung und Erfahrung gewinnen, rein für sich aufzufassen. Gründer dieser Lehre ist Xenophanes aus Colophon, ihre weitere Ausbildung erhielt sie durch Parmenides, ihren Abschluß durch Melissus und vorzüglich durch Zeno. Die Lehre der Eleaten ist Monismus, in so ferne sie die Mannigfaltigkeit des Seyns auf ein einziges, letztes Princip zurückführten. Allein dadurch, daß sie weder die Leugnung der Erscheinungswelt durchzuführen, noch dieselbe aus dem vorausgesetzten Urgrunde abzuleiten vermochten, verfielen sie in einen unversöhnlichen Dualismus. Indem sie zuerst den reinen Begriff als solchen ohne alles sinnliche Substrat, selbst ohne mathematischen Schematismus, fest zu halten und zu erörtern unternahmen, legten sie den Grund zur Dialektik, Parmenides in positiver, Zeno in negativer Weise, weßhalb letzterer veranlaßt war, in einer größeren Mannigfaltigkeit von Denkformen sich zu bewegen als jener. In den abgezogenen Formen positiver und negativer Begriffs-Entwicklung, deren sie sich bedienten, stellten sie zuerst der dialektischen Kunst ihre Probleme.

I. Xenophanes (bl. um 500 v. Chr.).

§. 47. Die Lehre des Xenophanes vom Seyn.

Xenophanes scheint anfangs, wie die Jonier, nach dem, was allen Erscheinungen zu Grunde liegt, geforscht zu haben. Indem er aber im Fortschritte der Abstraktion dasselbe als das Seyn bezeichnete, konnte er es in das Werden nicht mit eingehen lassen, sondern er mußte alle Bestimmungen des Veränderlichen von ihm ausschließen. Um für den abstrakten Begriff ein concretes Object zu gewinnen, stellte er das Seyn der Gottheit gleich, welche ihm der Alles erfüllende und Alles belebende Geist war. Von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die Gottheit als vollkommen gedacht werden müsse, das vollkommene Wesen aber nur ein einiges, unwandelbares seyn könne, eiferte er gegen die Vielheit der Götter und gegen den Wahn, als ob dieselben geboren würden und menschliche Gestalt und Stimme hätten. Wenn er die Gottheit als

Himmel bezeichnete, so wollte er damit nur ihre Unveränderlichkeit andeuten, die sich in der Beschaffenheit und Bewegung der Gestirne abzuspiegeln schien, während er durch die Kugelgestalt, die er ihr beilegte, die Ungetheiltheit ihrer Wesenheit und Kraftthätigkeit zu versinnlichen suchte.

§. 48. Des Xenophanes Kosmologie und Erkenntnißlehre.

Ohne noch alle Veränderungen für täuschenden Schein zu halten und die Lehre vom göttlichen Seyn der Erklärung der Erscheinungen direkt entgegen zu setzen, scheint er sich den Uebergang von jener zu dieser durch die Annahme, daß alles Seyende Geist und daß das Viele diesem untergeordnet sey, vermittelt zu haben. In seiner physiologischen Theorie hielt er Wasser und Erde oder vielleicht die ihnen zu Grunde liegenden Qualitäten des Feuchten und Trocknen für das Ursprüngliche. Die Erde stellte er sich nach Oben zu vom unendlichen Aether umgeben vor und leitete die Gestirne als feurige Erscheinungen aus den Verdünstungen des Meeres ab, während er in Bezug auf die Menschen sich äußerte: „Wir alle entspringen aus Erde und aus Wasser," oder: „Aus Erde ist Alles und in Erde endigt sich Alles." Alle Erfahrung erschien ihm als bloßes Meynen und Scheinwissen. Dem menschlichen Erkennen sprach er überhaupt den Charakter der Gewißheit ab und klagte über den Mangel eines zuverlässigen Kennzeichens zur Unterscheidung der Wahrheit von dem Irrthume, weßhalb ihn auch die alten Sceptiker als ihren Vorgänger ansahen.

II. Parmenides (geb. um 516 v. Chr.) aus Elea.

§. 49. Alleinheitslehre des Parmenides.

Parmenides, welchen das Alterthum wegen der Tiefe seines Geistes und der Erhabenheit seiner Gesinnung sehr hoch schätzte, ging zur abstrakteren Fassung des Principes seines Vorgängers fort. Indem er den Begriff des einigen Seyns allem Mannigfaltigen und Veränderlichen schlechthin entgegensetzte, schloß er vom Seyn nicht nur alles Werden und Vergehen, sondern auch alle Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Theilbarkeit und Bewegung aus, nannte es ganz erfüllt mit Seyn, in sich geschlossen, sich selber genugsam; als positivere Bestimmung eignete er ihm das Denken zu, weßhalb er auch die darauf gerichtete Erkenntniß als die wahre und untrügliche im Gegensatze gegen die trüglichen Vorstellungen von der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Erscheinungen bezeichnete.

Obschon er überzeugt war, daß der Begriff des Seyns oder der Wesenheit das eine Seyn selbst sey, welches allem Daseyenden gleichmäßig zu Grunde liege und worin alle besondern Bestimmungen sich aufheben, so war er doch nicht im Stande, die begriffliche Einheit fest zu halten und sich der Anerkennung eines erscheinenden Mannigfaltigen und Veränderlichen zu entziehen, da er noch nicht zur klaren Einsicht in die eigenthümliche Natur des Begriffes als eines vom Stoffe, wie von der bewegenden Kraft gesonderten Principes vorgedrungen war.

§. 50. Des Parmenides Ansicht von der Erscheinungswelt.

Was Parmenides im ersten Theile seines Gedichtes schlechthin leugnet und sogar für unsagbar erklärt, nämlich daß das Nichtseyende, das Viele

und das Veränderliche sey, von diesem giebt er im zweiten zu, daß es wenigstens in der Vorstellung der Menschen existire, ohne zu bedenken, daß das Nichtseyende nicht einmal in der Vorstellung existiren könnte, wenn es überhaupt und überall nicht existirte. Alle Erscheinungen führte er auf zwei Elemente zurück, das Feurige, Warme und Dünne, und das Kalte, Dunkle, Schwere und Erdigte. Diese Annahme suchte er mit seiner Lehre dadurch zu verknüpfen, daß er das Feurige das Seyende, das Kalte aber das Nichtseyende nannte, womit er vielleicht ausdrücken wollte, daß nur das aus jenem ersten Principe Abzuleitende in den Dingen ein Reales und Positives, Alles aber, was von dem zweiten herrührt, bloße Beschränkung des Seyns und nur für die sinnliche Vorstellung real sey. Aus den Mischungsverhältnissen dieser Elemente leitete er die Art- und Grad-Unterschiede der Erscheinungen ab, und betrachtete den Eros als die Ursache der Mischung und als das erste Geschöpf der Nothwendigkeit, welche den ganzen Verlauf beherrscht, indem sie das Leben bald hervorruft, bald aufhebt.

III. Melissus und Zeno (geb. um 500 v. Chr.).

§. 51. Melissus von Samus.

Melissus zeigte, wie Parmenides, und auf ähnliche Weise, nur mit bestimmterer Berücksichtigung der Annahmen der Jonier, daß dem Seyn weder ein Entstehen, noch Vergehen, weder Wachsen, noch Abnahme, weder qualitative, noch örtliche Veränderung und eben so wenig Mehrheit zukommen könne, schloß aber, daß es eben deßhalb als ein unendliches zu setzen sey. Daher beschuldigte man ihn nicht mit Unrecht, daß er den Begriff des reinen Seyns nicht festgehalten habe, wiewohl er es als Seyn an sich bezeichnete und alle Körperlichkeit von ihm ausschließen wollte. Zur Erklärung der Erscheinungswelt nahm er vier Grundstoffe an.

§. 52. Zeno's negative Dialektik.

Zeno bemühte sich, in mehreren dem Dialoge sich annähernden Schriften die Lehre vom einigen, einfachen und unveränderlichen Seyn durch Nachweisung von Widersprüchen zu begründen, in welche die Annahme, daß die Mannigfaltigkeit der veränderlichen Erscheinungen wirklich sey, nothwendig verwickle. Gegen die Wirklichkeit derselben führte er theils die Relativität ihrer Auffassung, theils ihre Endlichkeit und Unendlichkeit der Zahl und Ausdehnung nach, theils die Unmöglichkeit an, den Begriff der Einheit in der Welt der Erscheinungen nachzuweisen. Die Art zu philosophiren, deren er sich bediente, ist, wie die Vollendung, so zugleich der Anfang der Auflösung des eleatischen Principes. Er faßte nämlich den Gegensatz des Seyenden und des Daseyenden, des Einen und des Vielen so abstrakt und überspannte denselben so sehr, daß bei ihm der innere Widerspruch des Systems noch stärker hervortritt als bei Parmenides. Es läßt sich nur aus der Falschheit seines Principes begreifen, wie er seine ganze philosophische Thätigkeit auf die Leugnung der Erscheinungswelt und die Widerlegung der sinnlichen Vorstellung verwenden kann, da die Lehre, welche er ihr gegenüber aufzustellen sucht, die Möglichkeit der falschen Vorstellung selbst aufhebt. Durch Zeno bildete sich ein dialektisches, mit reinen Begriffen sich befassendes

Verfahren aus, welches dadurch, daß es sich dem Interesse der objektiven Wahrheit bereits zu entfremden und in ein Spiel des Scharfsinnes und Witzes umzuschlagen begann, der Sophistik den Weg bahnte, wenn auch der Urheber desselben dieses nicht beabsichtigte.

Fünftes Capitel.

Die Bestrebungen der Sophisten.

§. 53. Charakteristik der Zeit ihres Auftretens.

Die Sophistik ist als der Ausdruck einer vielfach verzweigten und tief begründeten Zeitrichtung zu betrachten, welche mit der bisherigen Speculation in so ferne zusammen traf, als sie den Menschen in geistiger und sittlicher, wie in geselliger Hinsicht auf sich selbst und den Maaßstab seines Innern zurückwies und also thatsächlich dasselbe Princip der Subjektivität offenbarte, welches die Sophistik theoretisch verfolgte. Das öffentliche Leben hatte die hohe sittliche Bedeutung, welche es in den griechischen Staaten für die Menschen hatte, verloren, und nicht bloß die attische Democratie, sondern auch die Einrichtungen der andern Staaten, unter denen vielleicht nur Sparta eine Ausnahme bildet, entfesselten die Selbstsucht in der Art, daß die Bürger die Freiheiten und Vortheile, welche sie als Mitglieder des Ganzen mit zu genießen hatten, als Einzelne für sich in Anspruch nahmen, ohne sich um ihre Verpflichtungen gegen den Staat weiter zu bekümmern, und den Wahn nährten, daß auch der Bürger als solcher bloß für die Interessen des Menschen zu sorgen habe. Der Anhaltspunkt, welchen der Staat dem Einzelnen ehedem für alle Lebensverhältnisse gewährte, schwand dahin, als derselbe Parteien anheimfiel, welche Recht und Gesetz nach ihrem Gutdünken bestimmten. Da jeder derselben die Gewalt, in deren Besitze er sich befand, nur zu seinem persönlichen Vortheile benützte, so konnte die Behauptung, das Recht sey im Grunde nur das Interesse des Stärkern, leicht Eingang finden. Die Regungen des sittlichen Gefühles wurden für Wirkungen staatskluger Erziehung erklärt, welche dem Bürger die Rechtsgrundsätze, deren das Ganze zu seinem Bestehen bedürfe, auf Kosten seiner Mannhaftigkeit zur zweiten Natur mache, und der Glaube an das Walten höherer Mächte galt als menschliche Erfindung, die nur Lähmung der freien Thatkraft beabsichtige. Je abhängiger der Staat Religion und Sittlichkeit von sich gemacht und je häufiger er sie nur als Mittel zur Beförderung politischer Zwecke gebraucht hatte, desto unvermeidlicher fielen sie jetzt zugleich mit seiner Auktorität dem Mißtrauen oder der Verachtung anheim.

§. 54. Die ersten Sophisten Protagoras und Gorgias.

Als der erste sophistische Lehrer und vorzüglichste Träger der Sophistik wird Protagoras aus Abdera (geb. um 480 v. Chr.) bezeichnet, welcher von der Annahme eines stetigen Flusses der Dinge ausgehend und dieselbe vorzugsweise auf das Subjekt anwendend, den Menschen für das Maaß aller Dinge erklärte, d. h. für das wahrnehmende Subjekt ist nur dasjenige wahr, was es in der stetigen Bewegung der Dinge und seiner selbst in jedem Augenblicke wahrnimmt und empfindet. Da nun die Wahrnehmung und Empfindung bei Unzähligen unzählige Male verschieden, selbst bei einem und demselben Subjekte höchst wech-

selnd ist, so zog er hieraus die weitere Folgerung, daß es überhaupt keine objektiv wahren Aussagen und Bestimmungen gebe, sondern daß entgegengesetzte Behauptungen in Beziehung auf ein und dasselbe Objekt als gleich wahr anzuerkennen seyen, mithin ein Irrthum oder eine Widerlegung nicht stattfinden könne.

Neben Protagoras war Gorgias, welcher während des peloponnesischen Krieges (426 v. Chr.) nach Athen kam und längere Zeit sich daselbst aufhielt, der berühmteste Sophist. In seinen Schaureden suchte er durch dichterischen Schmuck, ungewöhnliche Wortformen und eine Menge früher unbekannter Redefiguren auf die Phantasie zu wirken und die Zuhörer zu fesseln. In seinen philosophischen Ansichten schloß er sich an Zeno an und behauptete, daß sich über die Dinge überhaupt nichts aussagen lasse, die Vorstellung also in der That das einzig Reale sey.

§. 55. Die übrigen bedeutendsten Sophisten.

Zeitgenossen dieser Männer waren Hippias aus Elis, welcher sich darin gefiel, mit astronomischen, mathematischen und andern Kenntnissen sich zu brüsten und der Kunst sich rühmte, über jeden Gegenstand jedes Mal wieder etwas Neues sagen zu können, und Prodicus von Ceus, welcher in der dialektischen Kunst besonders stark war und deßhalb auch von der Jugend vielfach gehört wurde. Von diesem Manne, welcher vielleicht der edelste unter allen Sophisten ist, waren im Alterthume seine Vorträge über die Wahl des Lebensweges, über äußere Güter und ihren Gebrauch, über Leben und Tod und über ähnliche Gegenstände berühmt, Reden, in welchen er geläutertes, sittliches Gefühl und feine Lebensbeobachtungen beurkundete. Einer zweiten Generation gehören Euthydemus und Dionysodorus, Polus, Kallikles und Thrasymachus an, welche in ihren Behauptungen mit rücksichtsloser Kühnheit weit über Protagoras und Gorgias hinausgingen. Kallikles und Thrasymachus sprachen offen die rücksichtslose Befriedigung der Lust als das natürliche Recht des Stärkern und die Aufstellung beschränkender Gesetze als listige Erfindung der Schwächern aus, während Critias, der talentvollste, aber ruchloseste unter den dreißig Tyrannen, in einem Gedichte den Glauben an die Götter als Erfindung schlauer Staatsmänner darstellte.

§. 56. Die wissenschaftliche Thätigkeit der Sophisten.

Der gemeinsame Charakter der Thätigkeit der Sophisten besteht darin, daß sie das philosophische Forschen, welches früher auf die objektive Wahrheit als solche gerichtet war, in den Dienst des subjektiven Interesses zogen, das Wissen nur als Mittel zu rednerischen Zwecken behandelten und in ihren Studien und Beschäftigungen von äußeren Rücksichten bestimmt wurden. Manche glaubten nicht einmal vieler sachlicher Kenntnisse zu bedürfen, um über Alles in beliebiger Weise zu reden und jede Frage sogleich zu beantworten. Selbst in jenen Fällen, wo sie ihre Polyhistorie zur Schau trugen, blieb das Reden über die Gegenstände die Hauptsache. Je vollständiger ihnen aber aller positive Gehalt zerrann, desto ausschließlicher wendeten sie sich einer bloß formellen Bildung zu, bei der es ihnen, da sie auf die Wahrheit des Denkens und einen objektiven Inhalt desselben verzichteten, nur um die Kunst der Rede zu thun war. Die Rede war ihnen das Mittel, durch

sprachlich gewandte Entwicklung und Veranschaulichung der verschiedenen Bezüge, welche eine Sache haben kann, dieser selbst ihre objektive Bedeutung zu entziehen, und das Bewußtseyn dadurch zu verwirren, daß man es in Widersprüche mit sich selbst verwickelte. Hiemit bildete sich von selbst ihre dialectische Methode aus, bei welcher es eigentlich darauf ankam, darzuthun, daß nichts an sich wahr sey, sondern von jeder Sache Jegliches gleich sehr ausgesagt werden könne. Das Wesen derselben ist in dem bekannten Satze ausgedrückt, sie hätten den schwächern Grund (die schlechtere Sache) zum stärkern (zur bessern) zu machen verstanden, und die Kunst besessen, Alles zu behaupten und zugleich zu bestreiten und noch so Verschiedenes als dasselbe darzustellen. Da nach ihrer Ansicht für jeden das wahr ist, was ihm in dieser oder jener Stimmung so erscheint, eine Stimmung aber besser seyn kann als die andere, so muß der Lehrer der Weisheit oder der Sophist die Veränderung der Stimmung in seiner Gewalt haben.

Ihr vorzüglichstes Streben ging dahin, öffentlich zu lehren, und da das griechische Leben mit allen seinen Zwecken im Staate aufging, die politischen Verhältnisse zu Gegenständen ihrer rhetorisch dialektischen Thätigkeit zu nehmen. Vorzüglich bot die Bildung, zumal die zu einer gewissen Lebensklugheit, in welcher sie allein die angemessene Befriedigung des eigentlich menschlichen Bedürfnisses fanden, ein weites Feld für ihre Thätigkeit. Sie richteten ihre Aufmerksamkeit auf die verschiedensten Zweige des Unterrichtes, auf Erklärung der alten Dichter, auf Grammatik, Synonymik und Rhetorik, Mathematik und Astronomie; selbst die Kunst, die Waffen zu führen, behandelten sie. Ihre Geldgier und Ruhmsucht veranlaßte sie, von einer Stadt zur andern zu ziehen und sich überall als Denker von Profession anzukündigen. Da es bei ihrem Unterrichte und ihren Vorträgen besonders auf gute Bezahlung und die Gunst reicher Privatleute abgesehen war, so wählten sie hauptsächlich Fragen des allgemeinen Interesse's und der politischen Bildung zu Gegenständen ihrer Reden. Durch die sprachlichen und logischen Untersuchungen, welche sie anregten, so wie dadurch, daß sie zu einer methodischen Behandlung der einzelnen Zweige der Wissenschaften den Grund legten, erwarben sie sich um formelle Bildung manche Verdienste. Sie machten zuerst den Styl zu einem besonderen Gegenstande des Studiums und stellten strengere Untersuchungen über den Numerus und über die rednerische Darstellungskunst an, wodurch sie nicht bloß auf die Entwicklung der attischen Prosa, sondern auch auf die kunstmäßige Ausbildung der griechischen Staatsberedsamkeit entschiedenen Einfluß ausübten.

§. 57. Die Moral und Rechtslehre der Sophisten.

Wie sich die Sophisten in der Wissenschaft nicht um die Erkenntniß der einzelnen Objekte, sondern nur um die Erreichung selbstsüchtiger Zwecke bekümmerten, so war auch ihre Moral nur auf die Befriedigung des subjektiven Interesses gerichtet. Wie ihnen nur das wahr ist, was dem Einzelnen in seiner jedesmaligen Stimmung als wahr erscheint, das aber, was ihm überhaupt nicht erscheint, so gut wie gar nicht ist, so ist auch das Gute und Rechte etwas bloß Relatives, d. h. gut und recht ist dasjenige, was nach eines jeden Menschen Gefühl und Ansicht als gut und recht gelten kann, das Gegentheil aber böse und unrecht.

Mit dieser Beseitigung allgemein bindender sittlicher Normen war Geringschätzung und Untergrabung des Götterglaubens verbunden. Durch die zum Theil von ihnen ausgehende Verachtung der Volksreligion ward der Unsittlichkeit ein mächtiger Vorschub geleistet und durch die Untergrabung der rechtlichen Grundlagen des geselligen Lebens gewannen rohe Gewalt und schlaue Verführungskünste einen um so freieren Spielraum. Wenn die Sophisten jene glänzende Entwicklung des griechischen Geistes vorbereiteten, welche sich an die Namen des Socrates und Plato knüpft, und jene Epoche in der Culturgeschichte herbeiführen halfen, in welcher die Wurzeln aller spätern Wissenschaft zusammenlaufen, so darf man nicht übersehen, daß die wahre Frucht der durch die Sophisten veranlaßten Bewegung erst in jenen Männern zur Reife kam, welche die zersetzenden Wirkungen ihrer Lehren verabscheuten und sich und die Welt von der Unwahrheit und den Nachtheilen derselben zu befreien wußten.

Der zweiten Periode erster Abschnitt.

Die attische Philosophie in ihrer Entwicklung und höchsten Blüthe.

§. 58. Charakteristik dieses Abschnittes.

Anaxagoras verpflanzte die jonische Philosophie nach Athen und Parmenides und Zeno vertraten ihre Lehre dort persönlich, während Heraclit und die Pythagoreer sich durch ihre Schriften, letztere vielleicht auch durch persönliche Wirksamkeit in jener Stadt Eingang eröffneten, wo die verschiedenartigsten Bestrebungen der griechischen Philosophie zum ersten Male in eine Wechselbeziehung zu einander traten, aus welcher zunächst ihre Auflösung in Sophistik hervorging, sodann aber ihre höhere Einigung erfolgte. Zu dieser erfreulichen Wendung trug Socrates, welcher sich mehr mit dem Sittlichen als mit der speculativen Naturbetrachtung beschäftigte, wesentlich bei. Da seine Schüler an Alter, Gesinnung und Geistesfähigkeit sich sehr von einander unterschieden, so gingen von ihm um so mannigfaltigere Anregungen aus, als die unentwickelte Gestalt seiner Philosophie der verschiedenartigsten Auffassung Raum bot. Während die Megariker im abstrakten Wissen des Guten, die Cyniker aber in der Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit das Ziel der Philosophie erblickten, suchten es die Cyrenaiker in einer einseitigen Glückseligkeitslehre.

Nur einer unter ihnen, Plato, unternahm es, die Grundzüge der Lehre seines Meisters nach allen Beziehungen zu entwickeln. Die Philosophie dieses großartigen Forschers war aber keineswegs gleich vom Anfange an nach allen Seiten abgeschlossen, sondern sie wuchs in dem Maaße, in welchem er mit den Principien und Grundsätzen früherer und gleichzeitiger Denker vertraut wurde, stufenweise zu ihrer Vollendung empor. Plato versöhnte die entgegengesetzten Richtungen, in welche sich die bisherige Weltbetrachtung schied, und vollendete durch harmonische Vereinigung der drei Theile der Philosophie, der Dialektik, Physik und Ethik, welche seine Vorgänger mehr vereinzelt oder einseitig gepflegt hatten, zuerst das Gebäude der griechischen Philosophie. Dadurch, daß er die Ansichten seiner bedeutendsten Vorgänger gehörig berücksichtigte, und ihre Leistungen nach Gebühr würdigte, schwang er

sich zu jener Höhe empor, auf welcher seine Philosophie über allen speculativen Versuchen des Alterthums steht. Wenn er auch von den Denkern der früheren Zeit Vieles in sich aufnahm, so ist doch Alles noch einmal aus seinem Innern heraus durchdacht und bis in das Einzelnste selbstständig entwickelt. Er durchdrang die vorhandene Masse des Stoffes mit seinem Geiste, belebte sie neu und suchte in der harmonischen Form, welche er seinem Lehrgebäude gab, die Dissonanzen der Wissenschaft und des Lebens auszugleichen.

Sein größter Schüler, Aristoteles, suchte die Wahrheit, welche Plato durch unmittelbare Vernunftanschauung zu erfassen strebte, durch die Strenge des Schlusses zu gewinnen und setzte also an die Stelle der begeisternden Ideen den kalten Begriff. Aristoteles verfährt daher nicht synthetisch und dialektisch, wie sein Lehrer, sondern vorherrschend analytisch und regressiv, indem er von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu den letzten Gründer zurückgeht. Während Plato seinen Standpunkt in der Idee nahm und von hier aus das Gegebene und Empirische zu beleuchten und zu erklären suchte, wählte Aristoteles den seinigen im Gegebenen, um in ihm die Idee zu finden und aufzuzeigen. Durch ihn erhielt die Philosophie, welche bei seinem Lehrer nach Inhalt und Form noch volksthümlich war, einen universellen Charakter; allein bald nach ihm und schon unter seinen unmittelbaren Nachfolgern sank die griechische Philosophie durch das Zusammenwirken verschiedener Verhältnisse allmählig von ihrer Höhe herab.

Erstes Capitel.

Socrates (469—399).

§. 59. Verdienste des Socrates um die sittliche Bildung.

Socrates, der Sohn des Bildhauers Sophroniscus, war von der Ueberzeugung durchdrungen, daß eine Verbesserung der religiös-sittlichen Verhältnisse seiner Vaterstadt nur durch eine zweckmäßigere Erziehung der Jugend herbeigeführt werden könne. Er unterhielt sich also, wo und wie sich ihm Gelegenheit bot, mit Jünglingen und Männern über Lebenszweck und Lebensberuf und wußte in jeder menschlichen Beschäftigung oder Bestrebung einen Anknüpfungspunkt zur Begründung wahrer Selbsterkenntniß, welche er als die Bedingung und den Anfang geistiger und sittlicher Veredlung betrachtete, zu entdecken. Seine Lehrart war ein lebendiges Wechselgespräch, welches er so zu leiten verstand, daß er seine Schüler befähigte, die religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche früher unentwickelt und unerkannt in ihnen lagen, zur Deutlichkeit und Bestimmtheit des Bewußtseyns zu erheben. Deßhalb betrachtete er seinen Unterricht als eine geistige Geburtshülfe (Maieutik), welche aus dem Geiste das herausholt, was ursprünglich unentwickelt in ihm enthalten ist. Durch die ihm eigenthümliche Ironie, welche dadurch, daß er sie gegen sich selber, wie gegen Andere, richtete, ihren verletzenden Stachel verlor, brachte er Viele zum Geständniß ihrer Unwissenheit und der Nichtigkeit ihrer vermeinten Weisheit und zeigte ihnen die Möglichkeit, für die Zukunft einen bessern Weg einzuschlagen. Die Kraft seiner sittlichen Grundsätze bewährte er durch sein tadelloses und reines Leben und durch die bewunderungswürdige Ruhe und Heiterkeit, womit er vor den Augen seiner Schüler die von ungerechten Richtern ihm zu-

erkannte Todesstrafe erwartete und erlitt. Wie er keine zusammenhängenden Vorträge hielt, so versuchte er auch keine schriftliche Darstellung seiner Lehre, welche wir deßhalb bloß aus den Werken seiner Schüler kennen.

§. 60. Die Begriffsbestimmungen des Socrates.

Socrates wird als Urheber der Induction und Definition, der Grundlagen alles wissenschaftlichen Verfahrens, bezeichnet, welche für die weitere Entwicklung der Philosophie wichtige Folgen hatten. Indem er von einzelnen concreten Fällen ausging, dabei an die gewöhnlichsten Vorstellungen anknüpfte und nichts als der Untersuchung unwerth außer Acht ließ, brachte er durch Vergleichung des Einzelnen unter sich und durch Absonderung des Zufälligen vom Wesentlichen allgemeine Wahrheiten zum Bewußtseyn, d. h. er gewann die Begriffe der Dinge. Der Definition bediente er sich, um die auf die bezeichnete Weise gewonnenen Ergebnisse fest zu stellen. Die unleugbare Uebereinstimmung der Menschen in so vielen Begriffen führte zu der Einsicht, daß derselben eine ähnliche in den Dingen entspreche und daß die Beschaffenheit derselben, welche durchaus nicht von den Menschen herrühren kann, auf eine unsichtbare, aber deßhalb nicht unglaubliche höhere Persönlichkeit oder auf Gott hinweise.

§. 61. Die Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt.

Die Gottheit bezeichnete Socrates als die durch das All verbreitete, dasselbe ordnende und zusammenhaltende, ihrer selbst und aller Dinge mächtige Vernunft, von welcher die weisen und zweckmäßigen, auf die Wohlfahrt aller lebenden Wesen, vorzüglich aber auf jene des Menschen abzielenden Einrichtungen der Welt herrühren. Dabei war er fest überzeugt, daß der Mensch, wie er einer höhern Offenbarung und Unterstützung bedarf, sich derselben auch, wenn er sie sucht, erfreue und daß die Gottheit nicht bloß in seinem Gewissen, sondern auch durch Orakel ihm dasjenige andeute, was er zu thun habe; zugleich warnte er aber, in der der Einsicht und Thätigkeit des Menschen angewiesenen Sphäre unmittelbare Einwirkungen von der Gottheit zu erwarten. Er bekämpfte die Vorstellungen, welche dieselbe vermenschlichen, ohne jedoch dem Volksglauben zu nahe zu treten. Wie Gott der allwissende und allgegenwärtige Lenker der Schicksale der Menschen ist, so ist er auch Urheber und Vollstrecker der Naturgesetze.

§. 62. Psychologie und Ethik des Socrates.

Die menschliche Seele hat Antheil an der göttlichen Vernunft, da sie mehr als blosses Lebensprincip ist. Diese ihre höhere Natur beurkundet sich in ihr in dem Maaße, in welchem sie die ihr eigenen Anlagen harmonisch entwickelt. Von ihrer höheren Bestimmung und ihrer Unsterblichkeit war er vollkommen überzeugt. Insoferne nur derjenige Mensch die nöthige Sicherheit im Handeln bewährt, welcher Einsicht und Selbstbeherrschung genug besitzt, um nicht bloß dem Dünkel auf subjektive Meinungen, sondern auch den unmittelbaren Einwirkungen äußerer und innerer Sinnlichkeit zu widerstehen, führte er das Sittliche auf das Wissen zurück und drang vor Allem auf klare Erkenntniß des

Guten, in der Ueberzeugung, daß nichts gut sey, was ohne Einsicht geschehe, und daß aus der Erkenntniß des Guten die gute Handlung mit Nothwendigkeit erfolge. Er war von der Kraft des Guten so sehr durchdrungen, daß er glaubte, man dürfe dasselbe nur kennen, um es zu lieben. Deßhalb äußerte er, daß Niemand, der zur Einsicht dessen, was sein wahres Heil beförderte, gelangt wäre, diesem wissentlich und vorsätzlich entgegenhandeln könnte, sondern daß derjenige, welcher Unrecht verübte, dieses unwissend und unvorsätzlich thäte. Demgemäß hielt er denjenigen, welcher wissentlich Unrecht thut, für besser, als denjenigen, welcher es unwissend thut, weil ihm die Unwissenheit als Vernachlässigung der Erkenntniß des dem Menschen von der Gottheit selbst vorgezeichneten, zu seiner wahren Bestimmung führenden Weges als die größte Sünde und die Quelle alles Unrechtes erschien. Deßhalb sprach er sich entschieden für die Einheit der Tugend und ihre Lehrbarkeit aus, welche er als Anleitung betrachtete, das Gute als letzten und einzig wahrhaften Zweck alles völlig sich selbst bewußten Strebens durch Vertiefung in sich selber zu finden.

Im Gegensatze zu der Behauptung der Sophisten, daß nämlich das, was man Rechtthun oder Tugend nenne, eben so thöricht als schädlich sey, lehrte Socrates, das Gute sey, wie das Vernünftige, so auch das Nützliche für den, welcher es thue. Den Begriff des Nützlichen aber begründete er so wenig auf die Befriedigung sinnlicher Triebe oder auf den Besitz von Glücksgütern, daß er ihn vielmehr in dem findet, was der Mensch im Einklange mit seiner vernünftigen Natur und mit seiner wahren Lebensbestimmung wirkt und durch rechten Gebrauch zu einem wahren Gute für sich heranbildet. Die natürliche Folge der Tugend oder ihr Ziel ist die Glückseligkeit.

Den Staat betrachtete Socrates nicht, wie die Sophisten, als eine blosse Vereinbarung menschlicher Klugheit oder Willkür, sondern als eine göttliche Veranstaltung. Wahre Herrscher sind nach ihm jene, welche mit Einsicht zu regieren verstehen. Er unterschied geschriebene und ungeschriebene Gesetze, welche letztere er als Regulative der erstern und als solche bezeichnete, welche ihren göttlichen Ursprung dadurch bewährten, daß jede Uebertretung derselben eine in der Natur der Dinge bestimmte Strafe mit sich führe.

Zweites Capitel.

Die unvollkommenen Socratiker.

I. Die Megariker und die elisch-eretrische Schule.

§. 63. Der Gründer und die Anhänger derselben.

Der Gründer der megarischen Schule ist Euclides aus Megara, welcher sein überwiegend dialektisches Talent durch frühzeitige Beschäftigung mit der Lehre des Parmenides ausbildete, zu den eifrigsten Anhängern des Socrates gehörte und zuerst unter denselben eine Schule stiftete. Von seinen Schülern, welche bald Megariker, bald Dialektiker und Eristiker genannt werden, waren Eubulides aus Milet, der durch seine Trugschlüsse bekannt ist, Ichthyas, angeblich der Vorsteher der Schule nach dem Tode des Euclides, Thrasymachus aus Corinth, der Lehrer Stilpo's, Clinomachus und sein Schüler Bryso,

der Lehrer Pyrrho's, Diodorus Cronus, der sich als Eristiker und Erfinder von Trugschlüssen besonders auszeichnete, Stilpo, der Lehrer Zeno's, welcher die megarische Philosophie mit der cynischen verband, und endlich Alexinus die bekanntesten. Der gefeiertste unter ihnen war Stilpo, welcher nicht bloß als Philosoph, sondern auch durch seinen festen Charakter und durch seine Gleichgültigkeit gegen äußeren Besitz, sowie durch seine Mäßigkeit, Gemüthsruhe und Thätigkeit für das öffentliche Leben große Achtung sich erwarb.

§. 64. Grundzüge der Philosophie der Megariker.

Die Philosophie des Euclides beruht auf der Ueberzeugung, daß den unwandelbaren Normen des sittlichen Bewußtseyns ein reales Seyn entsprechen müsse. Während aber dem Socrates die Tugend ein Wissen desjenigen war, was dem Menschen in jeder besondern Lage zu seinem wahren Beßten gereicht, führte Euclides die Ethik seines Lehrers auf das Princip der Eleaten zurück und machte das Gute in reiner, bestimmungsloser Allgemeinheit als das Absolute geltend, so daß ihm dasselbe als das absolute Eins, d. h. das Einfache und Allgemeine im Gegensatze gegen jede Bestimmtheit, allein das Seyn, alles Andere aber Nichtseyn oder Widerspruch ist, und daß ein Mittleres zwischen Seyn und Nichtseyn, ein bloß Mögliches nicht existirt. Diese Ansicht führte zuletzt zu einer Art von unbeweglichem Gleichmuthe als dem höchsten Gute des Menschen.

Die Hauptsache war den Megarikern die Dialektik, durch welche sie durch Verwicklung in scheinbare oder wirkliche Widersprüche das gegebene Wissen wankend zu machen und die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Begriffe zu zeigen, hiemit also auch ihre Absicht, nur die Wahrheit des Allgemeinen und an sich selbst schlechthin Identischen gelten zu lassen, alles Unmittelbare der Einzelheit aber und an derselben alle Verschiedenheit der Bestimmungen zu verneinen, durchzuführen und zu begründen suchten. Wenn nur das Eine ist, das Viele aber schlechterdings nicht ist, so gibt es natürlich auch keine Vielheit von Begriffen, sondern die unterschiedenen Begriffe sind nur eben so viele Namen des Einen. Wir haben also kein Recht, von irgend Etwas ein von ihm Verschiedenes auszusagen und unsere Urtheile haben demnach keine objektive Gültigkeit. Mit ihren Trugschlüssen und ihrer Verzichtleistung auf alle objektiv gültigen Urtheile kamen sie zu sophistischen Resultaten, so daß sie den Namen Eristiker verdienen, denen die Dialektik zuletzt zu einem Spiele des Scharfsinnes und Witzes wurde.

§. 65. Die elisch-eretrische Schule.

Stifter der elisch-eretrischen Schule, welche nur ein Nebenzweig der megarischen Richtung ist, war Phädon aus Elis. Von dem Eretrier Menedemus erhielt dieselbe den Namen der eretrischen; sie verlor sich bald nach ihm ebenso, wie die megarische, in die Stoa. Von der Lehre der elischen Schule wissen wir nichts. Jene der Eretrier aber war von der megarischen nicht wesentlich verschieden, sondern nur weniger entwickelt als diese. Wie die Megariker, so erklärten auch sie die Einsicht für das alleinige Gut.

II. Die cynische Schule.

§. 66. Der Gründer und die Anhänger derselben.

Der Gründer der cynischen Schule war der Athener Antisthenes, früher Schüler des Gorgias, nachher aber der größte Bewunderer des Socrates. Seine Anhänger erhielten von dem Cynosarges, einem für nicht ebenbürtige Athener, wie er war, bestimmten Gymnasium, den Namen Cyniker, welchen Andere von ihrer Lebensweise ableiteten. Die vorzüglichsten derselben sind Diogenes von Sinope und der Thebaner Crates nebst seiner Gattin Hipparchia; ein Schüler des Crates war Menippus. Diogenes wußte die cynische Strenge durch heitere Laune zu würzen und durch seinen oft harmlos scherzenden, oft auch beißenden Witz die Thorheiten und Schwächen seiner Zeitgenossen zu züchtigen.

§. 67. Grundzüge der cynischen Philosophie.

Antisthenes lehrte, wie Socrates, daß die Tugend Eine sey, nämlich die Einsicht, und daß sie deßhalb auch gelehrt werden könne. Da er aber nicht genauer anzugeben wußte, worin denn das Wesen derselben bestehe, so begnügte er sich mit der negativen Erklärung, daß die Tugend nicht vieler Kenntnisse und Reden bedürfe, sondern Sache der That sey und schon durch Vermeiden des Schlechten gewonnen werde. Während Socrates die Selbstbeherrschung als eine wesentliche Bestimmung der Sittlichkeit hervorhob, insoferne sie ihm Bedingung wahrer sittlicher Einsicht war, machte Antisthenes dieses an sich nur negative Moment der Tugend zu ihrem Wesen, so daß die Selbstbeherrschung ihm und seinen Anhängern eine blosse egoistische Unabhängigkeit von zufälligen Bedürfnissen und mithin das Ziel ihrer Ethik die Selbstgenügsamkeit des Subjektes war, welche durch Aufgebung aller bestimmten Zwecke und durch Zurückziehung aus allen besonderen Lebenslagen erworben wird. Derjenige, welcher zu dieser Bedürfnißlosigkeit gelangt, ist der Weise, der allein in jedem besondern Falle das Richtige zu treffen versteht und allein glücklich ist. Was uns darin fördert, das ist ein Gut, was uns aber daran hindert, ein Uebel, alles Andere aber etwas Gleichgültiges, weßhalb sie nicht bloß edle Geburt, Reichthum und Ruhm geringe schätzten, sondern in der Meinung, der Weise sey sich selbst genug und von Allem unabhängig, selbst gegen Ehe, Familie, staatliches Gemeinleben und sogar gegen die Wissenschaft als solche gleichgültig waren, ja sie hoben sogar die Möglichkeit derselben auf, indem schon Antisthenes leugnete, daß Eines vom Andern ausgesagt werden könne und seine Nachfolger die Zulässigkeit der Definition bestritten.

III. Die cyrenaische Schule.

§. 68. Der Gründer dieser Schule.

Der Gründer der cyrenaischen Schule war der ältere Aristippus aus Cyrene, welcher durch den Ruf des Socrates nach Athen geführt wurde, und bis zum Tode desselben zu seinen Anhängern gehört haben soll. Aristippus suchte im Bewußtseyn seiner Selbstständigkeit und der Kraft, dieselbe auch unter mißlichen Umständen sich zu bewahren, den Umgang mit solchen Personen, welche durch ihre Stellung oder ihren Charakter hervorragten, um sich durch die Verbindung mit ihnen

den reichsten Genuß zu verschaffen, und rühmte sich dabei, von ihnen ebensowenig, als von andern beengenden Verhältnissen im Staate beherrscht zu werden. Seine philosophischen Grundsätze gingen auf seine Tochter Arete über, deren Sohn und Schüler, Aristippus der Jüngere, dieselben weiter entwickelte. Welchen Einfluß in dieser Beziehung Paraebates hatte, ist unbekannt.

§. 69. Grundzüge der cyrenaischen Philosophie.

Die Cyrenaiker gingen von der Ueberzeugung aus, daß in der Einsicht oder im Wissen unmittelbar auch die Glückseligkeit gegeben sey, welche ihnen als höchstes Gut galt. Der Mensch kennt aber nach ihnen nichts als die Bewegungen des innern Seyns oder die Empfindungen, und der einzige Maaßstab, nach welchem er die Dinge beurtheilt, ist sein Gefühl. Diese Bewegungen sind zweifacher Art: Wird das Gemüth auf eine leichte, der Natur gemässe Weise bewegt, so nennen wir dieß Lust, ist aber die Bewegung der Natur widerstreitend, so heißen wir sie Unlust oder Schmerz. Die Lust ist ihnen also nicht blosse Schmerzlosigkeit, sondern die Lust des Augenblickes. Der Inbegriff aller angenehmen Empfindungen ist die Glückseligkeit. Die ursprüngliche Lust ist die körperliche und jede Lust von einer körperlichen Affektion begleitet. Der Unterschied zwischen guten und schädlichen Genüssen beruht bloß auf der Gewohnheit, in der Wirklichkeit aber findet ein solcher unter den einzelnen Genüssen nicht statt. Die Einsicht ist in so ferne zur Erlangung der Lust erforderlich, als sie nicht bloß Leidenschaften und Vorurtheile, die Hindernisse derselben, beseitiget und den Menschen befähigt, sich in jedem Augenblicke dem Genusse rein hinzugeben, sondern ihn auch die Verhältnisse zu benützen und zu beherrschen und jeder Lebenslage Lust zu entlocken lehrt. Da aber die Lust oft entgegengesetzte Folgen hat, so ist es Sache der Einsicht, dieß zu berechnen, Sache der Selbstbeherrschung oder der Tugend aber ist es, sich derjenigen Lust zu enthalten, welche entgegengesetzte Uebel herbeiführt. Einsicht und Tugend sind also dem Weisen unentbehrlich und für ihn begehrenswerth, zwar nicht um ihrer selbst willen, wohl aber darum, weil sie der Glückseligkeit dienen. Das Wissen ist demnach als individuelle und nur dem individuellen Zwecke des unmittelbaren Genusses dienende Bildung oder als Lebensklugheit und Kunst des Genusses aufgefaßt und auf seine objektive Gültigkeit verzichtet. Die Lebenskunst und höchste Aufgabe des Menschen aber besteht darin, mit aller Freiheit des Bewußtseyns dem Genusse der Gegenwart sich hinzugeben.

§. 70. Umbildung und Auflösung der cyrenaischen Philosophie.

Später (300 v. Chr.) führte die cyrenaische Philosophie durch Aufnahme von Bestimmungen, welche ihren Grundsätzen widersprachen, ihre Auflösung herbei. Theodorus, Schüler des jüngern Aristippus, der wegen seiner Leugnung der Götter und Sittengesetze berüchtigt ist, erklärte Lust und Unlust für Dinge, welche an sich gleichgültig wären, und hielt die aus der Einsicht fließende Heiterkeit für das höchste Gut. Hegesias, der Schüler des Paraebates, glaubte, daß die Lust, welche größtentheils vom Körper und Zufall abhängig wäre, schwer zu erreichen sey, und die wahre Weisheit nur in der Gleichgültigkeit gegen

Lust und Unlust, ja gegen das Leben selbst bestehe. Annikeris endlich nahm außer der selbstischen Lust auch eine Freude an der Pflichterfüllung an, welcher jene zum Opfer gebracht werden müsse. Mit diesen Männern scheint die cyrenaische Schule erloschen zu seyn, an deren Stelle in größerer Bedeutung und weiterer Verbreitung die epicureische trat.

Drittes Capitel.

Plato (429 — 348 v. Chr.).

§. 71. Begriff der Philosophie und Eintheilung derselben.

Nach Plato, welcher aus einem alten Geschlechte stammte, ausgezeichnete Anlagen besaß und eine vorzügliche Erziehung genoß, ist die Philosophie die Wissenschaft des Unbedingten und Unveränderlichen oder des Urgrundes aller Dinge. Als solche ist sie ihm nicht eine besondere Fachwissenschaft, sondern vielmehr die Grundwissenschaft, welche allen andern, nur die gewöhnlichen Lebens- und Nützlichkeitszwecke, nicht aber den absoluten Zweck oder das Gute betreffenden Wissenschaften erst Bedeutung und angemessene Richtung gibt und sie durch ihre dialektische Macht leitet. Die Philosophie ist ihm die Hinwendung des ganzen Menschen zur Idee und die Vollendung des gesammten geistig-sittlichen Lebens. Dieses praktische Element ist ihm die allgemeine Grundlage, ohne welche er das theoretische gar nicht zu denken weiß. Ihre Wurzel hat die Philosophie in der Liebe zum Schönen oder in der in der irdischen Erscheinung sich offenbarenden Idee; das Mittel zu ihrer Verwirklichung aber ist die Dialektik. Allein in der Wirklichkeit stellt sie sich nicht schlechthin vollendet dar, weil die Seele unter den unaufhörlich störenden Einflüssen des Körpers nicht zur reinen Anschauung der Wahrheit gelangt.

Die Eintheilung der Philosophie Plato's ist deßhalb schwierig, weil er selbst keine durchgreifende systematische Gliederung derselben, sondern mehr eine Darstellung seines eigenen philosophischen Entwicklungsganges gab. Am beßten läßt sich dieselbe nach der Eintheilung ordnen, welche seine Schüler Aristoteles und Xenocrates anerkannten, nämlich in Dialektik, Physik und Ethik, obschon in vielen Gesprächen logische oder dialektische, physische und ethische Elemente bald in größerer, bald in geringerer Mischung mit einander verbunden sind.

I. Die Dialektik Plato's.

§. 72. Bestimmung der Dialektik.

Der Begriff der Dialektik wird von Plato, wiewohl er sie auch als einen besondern Zweig der Philosophie behandelt, doch häufig als gleichbedeutend mit dieser gebraucht, weßhalb er ihr auch alle Untersuchungen zuschreibt, welche auf das Wesen, auf das Seyn in allen Dingen, natürlichen und menschlichen, wie göttlichen Bezug haben. In so ferne ist sie ihm die Hinwendung des ganzen Menschen zum Idealen. Die Dialektik im engern Sinne aber ist die Kunst, das Viele der Erscheinungen auf seinen Gattungsbegriff zurückzuführen und von diesem hinwiederum in organischer Gliederung zum Einzelnen herabzuleiten. Der vollendete Dialektiker, welcher ihm allein der wahre Philosoph ist, weiß den durch das Viele und Getrennte sich hindurchziehenden Einen Begriff

zu erkennen und ebenso umgekehrt den Einen Begriff methodisch durch die ganze Stufenleiter seiner Unterarten bis zum Einzelnsten herabzuführen und in Folge dessen das gegenseitige Verhältniß der Begriffe zu einander und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Verknüpfung festzustellen. Die Dialektik ist das Mittel, um zum Besitze der Wahrheit zu kommen. Das wahre Wissen aber ist das begriffliche Wissen, weil nur das im Begriffe erkannte Wesen der Dinge ihr wahres Wesen und das wahrhaft Wirkliche überhaupt ist. Nur auf dialektischem Wege kann die Wahrheit als unfehlbares Wissen zum Bewußtseyn gebracht werden, weßhalb sich die Dialektik kurz als die Wissenschaft des wahrhaft oder schlechthin Seyenden und in gleicher Weise Beständigen definiren läßt.

§. 73. Plato's Erkenntnißlehre.

Jedem Erkenntnißgebiete entspricht nach Plato eine angemessene, ihm zur Seite gehende Erkenntnißweise. Das Erkenntnißorgan für die sinnliche Welt ist die aus sinnlicher Wahrnehmung entsprungene Vorstellung; die Sinnenwelt selbst aber zerfällt in zwei Theile, in die sinnliche Körperwelt und in die Erscheinungen und Aeußerungen derselben. Das Erkenntnißorgan für die intelligible Welt, welche er ebenfalls in zwei Theile sondert, in das Reich der Ideen und in das der Maaßverhältnisse, ist die Vernunft und der reine Verstand.

Die Wahrnehmung ist, weil sie sich auf das bezieht, was in beständiger Veränderung begriffen ist, eine Quelle trüber und unreiner Erkenntniß. Ebenso wenig als die Sinnenwahrnehmung ist die Meinung oder Vorstellung mit dem Wissen identisch, nicht einmal die richtige Meinung, weil Meinung und Vorstellung auf solche Dinge gehen, welche zwischen dem Seyenden und Nichtseyenden in der Mitte liegen und an beiden Antheil haben. Von dieser Art sind die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge und Erscheinungen in der Körperwelt um uns her, welche an der Idee des wahrhaften Seyns zwar participiren, zugleich aber auch an dem Nichtseyn Antheil haben, weßhalb sie keinem von beiden in der That beigezählt und im Vergleiche zu den Ideen im Ganzen nur als das beziehungsweise Seyende bezeichnet werden können. Als solches aber sind sie nicht wahrhaft erkennbar, sondern nur wähnbar und vorstellbar. Die richtige Meinung, welche auch durch die Kunst der Rede erzeugt werden kann, steht zwischen dem Nichtwissen und dem Wissen in der Mitte und hat an beiden Antheil.

Aus den Thatsachen der geistigen und sittlichen Zustände erhellt, daß es noch ein anderes Seyn als das sinnliche, etwas Festes und Unveränderliches, geben müsse, ohne welches kein Wissen möglich wäre. Das Beharrliche im Wechsel der Erscheinungen, das Eine und sich selbst Gleiche in der Mannigfaltigkeit und in den Gegensätzen des Daseyns, das dem vielen Gleichnamigen Gemeinsame sind die Begriffe oder Ideen, welche nicht mit den Sinnen, sondern mit dem Denken oder der Vernunft erfaßt werden. Die Erkenntniß der Ideen aber oder des Beharrlichen, welches weder wird, noch vergeht, sondern immer auf gleiche Weise sich verhält, ist eine in der Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen begründete und durch die Betrachtung der Objektivität nur vermittelte Erinnerung der Seele an dasjenige, was sie

in ihrem vorweltlichen Seyn, im Lande der reinen Geister, in ihrer Vereinigung mit Gott schaute. Durch ihre Verbindung mit dem Körper wurden die Wahrheiten, welche sie im Jenseits schaute, verdunkelt. Um dieselben wieder in das Bewußtseyn zurückzurufen, muß sie sich von allen sinnlichen Trübungen abwenden und von den störenden Einflüssen des Körpers frei zu machen suchen, weil sie nur in diesem Falle die Dinge in ihrem wahren Wesen und nach ihrer unveränderlichen Beschaffenheit zu erkennen vermag. Zu einer vollständigen Erkenntniß Gottes aber kann sie nicht gelangen. „Schwer ist es, Gott zu erkennen, und, wenn man ihn erkannt hat, bleibt es dennoch unmöglich, ihn für alle verständlich auszusprechen."

§. 74. Verhältniß der Ideen zu einander und zu Gott.

Wie die Ideen in subjektiver Hinsicht die an sich gewissen, aus der Erfahrung nicht abzuleitenden Principien des Wissens sind, so sind sie in objektiver die unvergänglichen Principien des Seyns und der Erscheinungswelt, unkörperliche, unräumliche, einfache Wesenheiten, welche von dem stattfinden, was sich irgend wie als selbstständig setzen läßt. Die Ideen, welche schlechthin sind, ohne jemals zu entstehen und zu vergehen, und die unwandelbaren Urbilder der beweglichen und vergänglichen Dinge darstellen, welche an ihnen nur Antheil haben, bilden einen in sich gegliederten Organismus, in welchem jedes Mal die niedere als Grundlage und Voraussetzung einer höheren sich erweist. Diese Stufenreihe erhält in einer Idee ihren Abschluß, welche durch keine höhere gerechtfertigt zu werden braucht. Diese höchste Idee aber ist die des Guten, welche die Sonne im Reiche der Ideen ist. Wie die Sonne der Welt des Sichtbaren nicht allein die Sichtbarkeit verleiht, sondern auch Entstehung, Wachsthum und Erhaltung, ohne daß sie selber entsteht und wird, so verleiht auch das Gute allem Erkennbaren nicht allein die Erkennbarkeit, sondern auch das Seyn und die Wesenheit, ohne daß es jedoch selbst Seyn und Wesen ist, über welches es an Würde und Macht noch hinausragt. Es wurzelt dergestalt im Herzen Gottes, daß es gewissermassen seine Wesenheit ausmacht und in Gott das ist, was in der Welt die Zweckmässigkeit und Schönheit ist. Selbst unerzeugt und das Vollkommenste von Allem ist das Gute das Princip aller Realität, welches Jeglichem seinen Ursprung und sein Gedeihen verleiht. Obwohl es im intelligiblen Reiche durchgängig herrscht, so scheint es doch mit Gott nicht völlig identisch zu seyn, und es ist eine noch unentschiedene Frage, ob die Ideen, deren Ableitung aus der Idee des Guten Plato selbst nicht gab, im Verstande Gottes oder in sich bestehen.

Die wesentlichen göttlichen Eigenschaften sind Verstand, Wille und Güte und zwar in absoluter Einheit. Aus dem freien, selbstbewußten Willen folgt die Persönlichkeit Gottes, welcher, schlechthin unbedingt und unabhängig, ein mit vollkommener Weisheit und Güte ausgestatteter Geist, und wie der überweltliche Urheber der Welt, so auch ihr Erhalter und ihr Zweck ist. Es gibt nicht bloß eine allgemeine Vorsehung, welche für die Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen Sorge trägt, sondern auch eine besondere, welche über jegliches Individuum wacht. Der Hauptzweck derselben besteht darin, die Tugend zu

belohnen und das Laster zu bestrafen sowohl auf Erden als auch im zukünftigen Leben. Mit der Idee Gottes, der göttlichen Vorsehung und Weltregierung, der Belohnung und Bestrafung nach dem Tode durchdringt Plato alle Verhältnisse des Lebens.

II. Die Physik.

§. 75. Ursprung und Beschaffenheit der Welt.

Mit Andacht und Scheue, daher mit Sammlung des Geistes und Anrufung der Götter geht Plato daran, das Räthsel der Weltentstehung zu lösen. Es ist nothwendig, daß Alles, was wird, von einer Ursache wird, da ein Werden ohne Ursache nicht möglich ist. Insoferne die Welt das schönste der gewordenen Dinge ist, ist ihre Ursache die vollkommenste, nämlich Gott, welcher sie nach einem ewigen, nicht entstandenen Urbilde, nach dem des Guten, gestaltete, weßhalb sie das Abbild und der Wiederschein desselben ist. Ihre Schönheit und Zweckmässigkeit stammt also aus Gott, welcher, selbst gut und vollkommen, Alles zweckmässig und vollkommen schaffen wollte. Gott faßte alles Sichtbare, was ruhelos und unstät sich bewegte, zusammen und brachte es aus der Unordnung in Ordnung und gemessene Bewegung. Dieses Sichtbare, woraus Gott die Welt bildete, stimmt der Beschreibung nach mit dem Chaos oder der Urmaterie zusammen. Gleichwie die Idee, nach welcher Gott die sichtbare Welt gestaltete, nur eine ist, diese aber alle andern unter sich begreift, so ist auch diese sichtbare Welt nur eine einzige, aus allen Elementen der Sichtbarkeit insgesammt und jedem insbesondere gemacht und alle theilweisen Urbilder abbildlich in sich enthaltend. Sie hatte einen Anfang, weil sie sichtbar, berührbar, d. h. körperlich ist, also Eigenschaften besitzt, welche sinnlich sind, alles Sinnliche aber, d. h. Alles, was vermittelst der Sinne in die Vorstellung aufgenommen wird, als veränderlich und geworden erscheint. Weil die Welt sichtbar und betastbar, also für die beiden Hauptsinne vorhanden ist, so besteht sie aus Feuer und Erde als nothwendigen Elementen. Diese zwei einander widrigen und entgegengesetzten Grundstoffe aber sind durch Luft und Wasser verbunden, während Zahl, Maaß und Gewicht die Welt und ihre Theile in Abhängigkeit und Gemeinschaft erhalten. Die Gestalt des Weltleibes ist die der Kugel, welche die vollkommenste aller Figuren ist und alle andern in sich befaßt. In die Mitte des Weltleibes pflanzte Gott die Weltseele, welche unauflöslich und unsterblich und ihrem Wesen nach ein Mittleres zwischen der körperlichen und göttlichen Natur ist und Ewiges und Zeitliches, Unveränderliches und Wandelbares in sich vereinigt. Gott spannte sie von der Mitte aus durch das All, welches er auch von Außen her mit ihr umgab, so daß die Weltkugel durch eigene Kraft in sich wirkt, mit sich bekannt, vertraut und befreundet ist. Mit der Weltseele, welche durch Gottes mächtigen Willen Princip der Bewegung ist, entstand die Zeit als ein Nachbild der Ewigkeit. Nachdem Gott die Weltseele gebildet hatte, schuf er die grossen sichtbaren Götter, die Gestirne, hierauf die untergeordneten Götter, die Elemente und endlich den Menschen. Alles Uebel in der geistigen und körperlichen Welt stammt aus dem Beweglichen und Veränderlichen, während alle Kraft und Vollkommenheit aus dem Ewigen und

Selbstständigen kommt. Nur Gottes Wille kann die Welt zerstören, der indeß ihren Bestand verbürgt.

§. 76. Die Psychologie.

Die Seelen der Menschen schuf Gott aus denselben Bestandtheilen, welche die Weltseele enthält, nur in minder vollkommener Mischung. In so ferne die Seele durch ihre Verbindung mit dem Leibe an den Bewegungen und Veränderungen desselben Antheil nimmt, ist sie dem Vergänglichen zugewendet, in so ferne sie aber der Vernunft und Erkenntniß des Ewigen theilhaftig ist, lebt etwas Göttliches in ihr. Plato unterscheidet also zwei Bestandtheile der Seele, den körperlichen und sterblichen, den vernünftigen und vernunftlosen, zwischen welche er den Muth als vermittelndes Glied setzt. In unserm geistigen und seelischen Leben zeigt sich nach ihm eine Störung des Urzustandes und ein Zwiespalt, welcher sich auf mannigfaltige Weise äußert. Die Harmonie, welche nach Gottes Anordnung zwischen der Natur und dem menschlichen Geiste herrschte, erscheint ihm von menschlicher Seite gestört zu seyn. Demnach ist es die Bestimmung unsers zeitlichen Daseyns, dieselbe denkend und wollend, in Erkenntniß und Gesinnung wieder herzustellen. Jemehr die Seele im Bewußtseyn ihrer göttlichen Natur dieser gemäß sich bethätiget, desto mehr nähert sie sich jenem Ziele. Damit ihr aber die Erreichung desselben gelinge, muß sie sich von den Fesseln des sie beengenden Leibes loszuwinden und zur Erkenntniß der Ideen emporzuschwingen suchen. In dieser Beziehung ist das Leben des Weisen ein Streben der Seele nach Befreiung von den Banden des Irdischen und eine Vorbereitung zum Tode, welcher selbst nur der Uebergang zu einer reinen und vollkommenen Seligkeit in Gott ist. Da die Seele als ein von dem Körper verschiedenes und unabhängiges Wesen das Princip ihres Lebens in sich hat, so lebt sie auch nach ihrer Trennung von ihm selbstständig fort. Ihr Zustand nach dem Tode ist ein Zustand der Vergeltung. Der Gute wird an Weisheit und Tugend wachsen, der mit Fehlern Behaftete aber Läuterungsstrafen unterworfen, weßhalb seine Seele bis zu ihrer völligen Reinigung verschiedene Körper durchwandern muß. Eigenmächtig darf aber kein Mensch den ihm von Gott auf dieser Erde angewiesenen Posten verlassen. Dieß wäre ein frevelhafter Versuch, den Rathschlüssen Gottes entgegenzuhandeln.

III. Die Ethik.

§. 77. Allgemeine Bemerkungen.

Die Grundidee des Guten, welche in der Ethik ihre reale Darstellung erhält, entwickelt Plato vorzüglich nach drei Seiten, als Gut, als individuelle Tugend und als ethische Welt im Staate, während der Pflichtbegriff bei ihm, wie bei den alten Philosophen überhaupt, zurücktritt. Plato stellt die Politik und die nach griechischer Ansicht von ihr abhängige Ethik als eine apodiktische Wissenschaft von dem auf, was seyn soll und durchdringt das gesammte Leben und Wirken des Staates und des Einzelnen bis über dieses Erdenleben in die andere Welt hinüber mit der Idee Gottes, welchem der Mensch ähnlich werden, und der Idee des Guten, welches er an sich selbst in seinem Denken und Handeln darstellen soll.

§. 78. Das höchste Gut.

Das höchste Gut kann kein anderes seyn, als die Idee des Guten selbst, welche das Ziel alles unsers Strebens seyn soll. Der Begriff des Guten ist der des Vollendeten und Vollkommenen oder des absoluten Zweckes, um dessenwillen alles Andere ist, während er selbst um keines Andern willen ist; es ist der Begriff des göttlichen Guten oder des höchsten sittlichen Zweckes, nach welchem der Urheber der Welt wirkt und der sittliche Mensch handelt, d. h. das Gute ist die Vollkommenheit unter dem Gesichtspunkte des Zweckes, auf das Verhalten eines persönlichen Wesens aber angewendet, erscheint es als Glückseligkeit.

Der Erscheinungswelt aber gehört das Gute im Werden an, und die Erscheinungsweisen, in welchen es sich hier darstellt, sind Wahrheit, Ebenmässigkeit und Schönheit. Die widerstreitenden Ansichten der Cyniker und Cyrenaiker, welche er bei der Aufsuchung des höchsten Gutes berühren mußte, sucht er dadurch zu vermitteln, daß er diese auf die Unbestimmtheit und Relativität aller Lust, jene aber auf die nothwendige Verbindung hinweist, welche zwischen der Tugend und wahren Lust stattfindet, insoferne der Besitz der Wahrheit und des Guten eine wahre und dauernde Lust, nämlich die der Vernunft, gewährt und daß er zeigt, daß ein von aller Lust abgelöstes Vernünftigseyn gar nicht das höchste Gut endlicher Wesen seyn könne. Er legt also den Streit der Hauptsache nach durch Unterscheidung einer wahren und falschen, einer reinen und unreinen Lust bei. Die reine Lust zählt zu den Gütern des Lebens; ja der Besitz der Wahrheit und Tugend kann gar nicht ohne Lust seyn, sondern gewährt die wahre und dauernde Lust, nämlich die der Vernunft. Wie Socrates, so lehrte auch Plato, daß derjenige, welcher das Gute vollkommen kennt, es auch wähle und vollbringe, daß also Niemand freiwillig böse sey, das Böse also den Charakter eines Leidens an sich trage.

§. 79. Die Tugend.

Auch in der Lehre von der Tugend schließt sich Plato ganz an Socrates an. Die gewöhnliche Tugend, welche durch Angewöhnung entsteht, ist ein Handeln ohne Einsicht in die Gründe desselben, weßhalb sie auch keine Bürgschaft ihrer Dauer in sich hat, sondern ihr Entstehen und Bestehen von Umständen oder vom Zufall abhängt. Das einzige Mittel, die Tugend dieser Zufälligkeit zu entheben, ist die Zurückführung derselben auf das Wissen. Wo die richtige Erkenntniß dessen sich findet, was gut ist, da muß nach Plato nothwendig auch der sittliche Wille seyn. Deßhalb hält er auch vorzugsweise die Einheit und Zusammengehörigkeit aller Tugenden und ihre Lehrbarkeit fest.

Die wissenschaftliche Ableitung der einzelnen Tugenden führte er auf seine psychologische Dreitheilung zurück. Die Tugend der Vernunft ist die Weisheit, die leitende und maaßgebende Tugend, ohne deren Wirksamkeit die Tapferkeit zum thierischen Triebe, die Mässigkeit aber zum Stumpfsinn herabsinkt. Die Tugend der sinnlichen Begehrung ist die Mässigkeit, die innere Selbstständigkeit oder Harmonie des gesammten innern Menschen. Die Tugend des Muthes ist die Tapferkeit, die Helferin der Vernunft oder der von der Wissenschaft durchdrungene Muth, welcher im Kampfe gegen Lust und Unlust, Begierde

und Furcht als die richtige Vorstellung von dem Furchtbaren und nicht Furchtbaren sich bewährt. Die Weisheit und der Muth streben nach einem Ziele. Während jene den Muth regelt und leitet, steht dieser der Vernunft bei; daher ist die Tapferkeit die feste, männliche Vertheidigung und Behauptung des Vernunftgesetzes gegen die Leidenschaft. Diejenige Tugend endlich, welche die drei bezeichneten Tugenden ordnet und verbindet, ist die Gerechtigkeit, deren Begriff alle Fäden der Tugendlehre zusammenfaßt, über den Kreis des Einzellebens hinausreicht und das Ganze einer sittlichen Welt begründet, die sich im Staate darstellt.

§. 80. Grundzüge der Staatslehre.

Das sittliche Leben als sich ergänzende Totalität ist der Staat, in welchem erst die Forderung einer vollkommenen Harmonie aller menschlichen Kräfte und Bestrebungen ihre Verwirklichung findet. Die Elemente des Staatsorganismus entsprechen den Grundkräften der menschlichen Seele, dem Vernünftigen und dem Sinnlichen. Dieser Grundunterschied wird in Plato's Republik, deren wahrhaften Inhalt das in die Idee erhobene griechische Staatsleben ausmacht, als nothwendige Bedingung eines jeden Staates gesetzt. Aber analog der psychologischen Mittelstufe des Muthes wird zwischen den Herrscher- und Nährstand als Mittelglied der Wehrstand eingeschoben. Demnach erhalten wir drei Stände, den Stand der Herrscher, welcher der Vernunft, den der Wächter oder Krieger, welcher dem Muth, und den der Handwerker, welcher dem sinnlichen Begehren entspricht. Durch jeden dieser drei Stände und die Vollziehung der ihnen eigenthümlichen Aufgaben verwirklicht der Staat eine besondere Tugend, durch den Stand der Herrscher, welcher als Repräsentant der Vernunft durch vollendete Geistesbildung sich auszuzeichnen und die Gesetzgebung zu leiten hat, die Weisheit, durch den der Wächter, der sich durch Tapferkeit hervorthun und das Gemeinwesen gegen innere und äußere Feinde vertheidigen muß, die Tapferkeit, endlich durch den Gehorsam, welchen der für die Bedürfnisse der höhern Stände sorgende dritte Stand leistet, die Mässigkeit, welche deßhalb vorzugsweise die Tugend desselben ist. Aus der harmonischen Verbindung dieser drei Tugenden im Staate geht die Gerechtigkeit desselben hervor.

Wie in dem harmonischen Verhältnisse der Grundkräfte der Seele ihre Tugend und Schönheit besteht, so beruht auch die Vollkommenheit des Staates auf dem harmonischen Verhältnisse seiner Bestandtheile oder darauf, daß jede Classe der Staatsbürger in ihrer Sphäre lebt und die nach dem Organismus des Ganzen ihr zukommenden Obliegenheiten gewissenhaft erfüllt. Deßwegen wird auch grosse Umsicht dazu erfordert, zu bestimmen, welchem der drei genannten Stände ein Individuum angehören soll, da jeder derselben besondere Talente und eigenthümliche Bildung voraussetzt. Weil der Mensch nur im Staate sich geistig und sittlich zu vervollkommnen vermag, so muß nach Plato's Ansicht aller Eigenwille und aller besondere Zweck im Gesammtwillen und Gesammtzwecke aufgehen und demnach im vollkommenen Staate unter den zwei höheren Ständen Alles gemeinsam seyn, so daß Privateigenthum und Familienleben, an deren Stelle Gemeinschaft der Güter und Frauen tritt, die Wahl des Standes und Lebensberufes, selbst alle übrigen

Thätigkeiten des Einzelnen in Kunst und Wissenschaft dem Staatszwecke geopfert und der Leitung der obersten Staatsbehörde anheimgestellt werden. Der Einzelne darf nur auf diejenige Glückseligkeit Anspruch machen, welche ihm als einem Gliede des Ganzen zukommt. In der Schrift von den Gesetzen aber verzichtet Plato auf das Ideal eines vollkommenen Herrschers, welcher als lebendiges Gesetz im Stande wäre, den Staat nach unbedingtem Wissen zu lenken, und zieht deßhalb hier die gemischten Staatsverfassungen, in denen monarchische und republicanische Elemente zweckmässig verbunden sind, als die beßten vor.

§. 81. Plato's unmittelbare Nachfolger in der Academie.

Plato's Nachfolger in der Academie, Speusippus und Xenocrates nebst ihren Schülern Hestiaeus, Heraclides aus Pontus und Andere schlossen sich zunächst an die spätere Form der Philosophie ihres Meisters an, faßten aber den Mittelpunkt derselben, die Ideenlehre, nur in einer pythagoreisirenden Verbindung mit der Zahlenlehre auf. Mit dieser verknüpften sie eine halb mythische, halb populäre Theologie, in welcher später besonders die Dämonenlehre eine wichtige Stelle erhielt. Bei Speusippus, Plato's Schwestersohne, erlangte die empirische Beobachtung, der er sich mit encyclopädischer Gelehrsamkeit widmete, ein solches Uebergewicht, daß er sich dem Theophrast und den Peripatetikern annäherte. Im Zusammenhange mit dieser Richtung wird ihm eine naturalistische Weltansicht vorgeworfen, mit welcher vielleicht auch seine Annahme einer allmähligen Entwicklung der Welt aus dem unvollkommenen zum vollkommenen Seyn und seine Unterscheidung des Einen als Urgrundes von dem Guten und die der göttlichen Vernunft von beiden in Verbindung steht.

Sein Nachfolger Xenocrates bezeichnete Gott als Monas, die Seele aber als Dyas und erklärte diese für eine sich selbst bewegende Kraft. Die Dämonenlehre tritt bei ihm bereits bedeutend hervor. In der Ethik legten beide Forscher auf äußere Güter, überhaupt auf Naturgemäßheit und Ausführbarkeit des sittlichen Ideals größern Werth als Plato. Ihre Nachfolger Polemo, Crates und Polemo's berühmterer Mitschüler Crantor stellten das naturgemässe Leben ausdrücklich an die Spitze der Ethik. Durch diese Männer entfernte sich die academische Schule allmählig von der theoretischen Philosophie und beschränkte sich auf eine popularisirte Ethik und auf die Auslegung der Schriften Plato's.

Viertes Capitel.

Aristoteles (384—322 v. Chr.) aus Stagira.

§. 82. Begriff der Philosophie und Eintheilung derselben.

Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche sich um des Wissens willen bildet oder die Wissenschaft des Seyenden als solchen, mithin da Wissen Erkenntniß aus Principien ist, die Wissenschaft der ersten Ursachen oder der Principien. Sie allein ist sich selbst Zweck, da sie keines äußern Gebrauches wegen gesucht wird und deßhalb die einzige freie Wissenschaft und behauptet wegen dieser Selbstständigkeit des Wissens die erste Stelle vor allen andern Disciplinen. Weil Gott allein in ihrem vollen Besitze ist, und weil sie die Wissenschaft des Göttlichen bil-

det, in so ferne Gott die Grundursache und der Endzweck aller Dinge ist, welche Zielpunkte des philosophischen Erkennens und Wissens sind, heißt sie auch die göttliche Wissenschaft und ist wegen dieser ihrer Richtung auf die Grundursache für alle übrigen Zweige des Wissens nothwendig, da ohne die Erkenntniß der Grundursache kein Wissen möglich ist. Darum ist sie auch die beßte Wissenschaft, wenn auch die andern wegen relativer Zwecke nothwendiger seyn mögen. Da Aristoteles keine der verschiedenen Eintheilungen der Philosophie, welche in seinen Schriften vorkommen, der Darstellung seines Systems ausschließlich zu Grunde legte, so halten wir uns an jene in Logik, Metaphysik, Physik und Ethik, nach welcher sich der Inhalt seiner Lehre am leichtesten überblicken läßt.

I. Die Logik und Metaphysik.

§. 83. Die Logik.

Die Logik, welche das Organon der gesammten Philosophie ist, hat es sowohl mit der gesetzmässigen Erkenntniß des Wahren, welches in der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Seyn besteht, als mit der Erforschung des Wahrscheinlichen zu thun und zerfällt demnach in Analytik und Dialektik. Sie lehrt uns, Schlüsse zu bilden und zu beurtheilen und durch Schlüsse zu beweisen. Die Theorie des Beweises tritt so bedeutend hervor, daß der Begriff und das Urtheil nur als Theile des Schlusses berücksichtigt werden. In der Tafel der zehn Categorien machte Aristoteles einen Versuch, die verschiedenen Arten der Begriffe auf ihre allgemeinsten Formen zurückzuführen, ohne jedoch die Categorien aus dem Wesen des Begriffes abzuleiten. In der Lehre vom Schlusse handelt er nur von dem categorischen, welcher ihm die Grundform aller Schlüsse ist.

Alles Beweisen ist ein Schließen aus gewissen Voraussetzungen, das Wissen durch Beweise ein vermitteltes, welches selbst ein unmittelbares Wissen voraussetzt. Unmittelbar gewiß aber sind die höchsten Principien. Sie bewähren sich der Vernunft ohne Beweis schlechthin durch sich selbst, aber sie sind nicht ursprünglich schon in der Vernunft vorhanden, sondern sie müssen von dieser erst erworben werden. Dieß geschieht dadurch, daß sie aus dem mittelst der Erfahrung gegebenen Mannigfaltigen durch Induction zur Erkenntniß des Wesentlichen und Nothwendigen gelangt und so zu den unbedingten und unmittelbar gewissen Wahrheiten emporsteigt, welche die Principien der Wissenschaft und die Grundlagen aller mittelbaren Erkenntnisse sind, die aus ihnen durch Schlüsse abgeleitet werden. Das Princip alles Wissens und der Grundsatz, von dem alle andern abhängen, ist der Satz des Widerspruches in der Verbindung mit dem des ausgeschlossenen Dritten.

§. 84. Die Metaphysik oder die erste Philosophie.

Die Metaphysik oder, wie sie Aristoteles nennt, die erste Philosophie, beschäftigt sich mit der Untersuchung über die allgemeinen Gründe des Seyns. Er unterscheidet vier Ursachen oder Gründe der Dinge, die Materie, die Form, die bewegende Ursache und die Endursache oder den Zweck; diese lassen sich jedoch auf zwei zurückführen, da die Form eines jeden Dinges zugleich auch der Zweck ist, welchem es zustrebt, eben so aber auch die bewegende Ursache auf sie abzielt.

Wie jedes bestimmte Werden ein Uebergang der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit ist, so läßt sich auch das Werden überhaupt nur als ein solcher Uebergang erklären. Für alles Werden aber muß man ein Substrat voraussetzen, dessen Wesen eben darin besteht, die absolute Möglichkeit zu seyn, welche noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit geworden ist. Diese Grundlage alles Daseyns ist die Materie, welche als solche das schlechthin Bestimmungslose, aber eben damit die gleichmässige Möglichkeit aller Bestimmungen oder alles concreten Seyns ist. Sie ist der Ergänzung durch die Form bedürftig, nach der sie ein natürliches Verlangen hat und der sie sich deßhalb beständig entgegenbewegt. Dieses Begehren ist das Wesen des in ihr schaffenden Triebes, durch welchen sie sich zur Form oder Wirklichkeit entwickelt, die überhaupt das Seyn als entwickelte Totalität oder das Wesen ist, in so ferne es seine Bestimmungen zum Daseyn herausgearbeitet hat, während das Mögliche das Wesen als blosse Anlage, das unentwickelte Ansich ist, welches ein bestimmtes Seyn zwar werden kann, aber nicht werden muß. Weil in der Form der Begriff des Gegenstandes vollständig entwickelt ist, so nennt sie Aristoteles geradezu das Wesen oder die Substanz. Nur bei den sinnlichen Dingen ist die Substanz aus Materie und Form zusammengesetzt und nur bei ihnen gehört jene mit zum Wesen, an sich aber und ihrem Begriffe nach fällt die Substanz mit der Form zusammen. Die Entelechie der Materie ist die Bewegung, ein Begriff, unter welchen alle und jede Veränderung, alles Werden und Vergehen fällt. Die Bewegung ist die Wirkung der Form oder des Aktuellen auf die Materie oder das Potentielle. Daß alle Materie Form werde, ist nicht möglich, da die Materie als Beraubung der Form niemals ganz zur Wirklichkeit kommen kann.

§. 85. Daseyn und Wesen Gottes.

Da alle Bewegung von einem Bewegenden ausgehen muß, welches nicht ein bloß Mögliches, sondern nur ein Wirkliches seyn kann, so setzt die Bewegung ein Wirkliches voraus, welches eben so ewig ist, als sie selbst und welches als die Voraussetzung aller Bewegung selbst unbewegt seyn muß. Ist die Bewegung ewig, so muß sie auch stetig seyn, sie kann also nur eine seyn. Eine Bewegung ist aber die, welche von einem Bewegenden und einem Bewegten ausgeht. Demnach ist das erste Bewegende nur eines und ebenso ewig als die Bewegung selbst. Dieses Eine muß ferner schlechthin unbewegt seyn, was sich schon aus der Stetigkeit der Bewegung ergibt. Denn was selbst bewegt wird, kann als ein sich Veränderndes keine gleichförmige Bewegung mittheilen. Das erste Bewegende ist also ein solches, dessen Natur die Möglichkeit des Andersseyns ausschließt. Es ist schlechthin nothwendig und eben diese seine absolute Nothwendigkeit ist der Zusammenhalt der Welt. Unveränderlich aber und Ursache einer ewigen Bewegung kann nur das Immaterielle seyn, weil Alles, was eine Materie hat, auch der Bewegung und Veränderung unterworfen ist. Ferner hat alles Körperliche eine Größe und jede Größe ist begrenzt, das Begrenzte aber kann unmöglich eine unendliche Wirkung, wie die ewige Bewegung ist, erzeugen.

Das erste Bewegende muß also schlechthin immateriell, untheilbar

und außer dem Raume, ohne Veränderung und Leiden, kurz es muß die absolute Wirklichkeit oder die reine Energie seyn, die schlechthin immaterielle Substanz, die absolute Form. Diese aber ist das Denken; das rein für sich seyende Denken ist frei von aller Materialität. In Gott kann keine Möglichkeit seyn, welche nicht in Wirklichkeit herausgetreten wäre. Sein Wesen besteht in nie schlummernder, unaufhörlicher Betrachtung, in vollendeter Thätigkeit. In so ferne Gott die absolute Denkthätigkeit ist, ist er das absolut Wirkliche und Lebendige und der Urquell alles Lebens. Alles Denken erhält seinen Werth von dem Gedachten. Demnach kann das göttliche Denken denselben nicht von etwas außer ihm Liegenden erhalten, und kann nichts Anderes als das Beßte zum Inhalte haben; dieses aber ist nur es selbst; denn Gott findet in sich selbst seine Seligkeit, weßhalb er eines Anderen, also auch der Welt, nicht bedarf. Wiewohl er die schöpferische Ursache derselben im vollsten Sinne nicht ist, so ist er doch als das vollkommenste Wesen ihr Endziel und Ursache der Bewegung. Die Welt begehrt nach ihm als dem höchsten Gute und durch dieses ihr Verlangen erwachen ihre Kräfte und treten in Thätigkeit, so daß er sie nur als Gegenstand des Verlangens bewegt. Von diesem höchsten Wesen sind die Astralgötter, welche die himmlischen Sphären und Gestirne zu ihren Kreisläufen bewegen, wie es selber den Fixsternhimmel bewegt, dem Wesen nach nicht verschieden. Der unbewegte Beweger des Aristoteles erscheint also nur als der Erste unter den Gleichen. Er und die ihm verwandten Sphärengeister haben fast dieselbe Wirksamkeit, welche nach Plato der Weltseele zukommt.

II. Die Physik.

§. 86. Andeutungen über die Welt überhaupt.

Unveränderlich ist nur Gott; der Inbegriff alles Veränderlichen ist die Welt, welche ein vollständiges, in sich geschlossenes Ganze bildet, so daß es nur eine Welt gibt. Wie die Bewegung ohne Anfang und Ende ist, so ist auch die Welt weder jemals entstanden, noch wird sie vergehen. Die veränderlichen Dinge sind theils unvergänglich, wie der Himmel, theils vergänglich, wie die Natur im engeren Sinne. Der Himmel ist das Verbindungsglied der vergänglichen Naturwesen und des unveränderlichen Urwesens, dasjenige also, wodurch dieses auf die Natur einwirkt. Die Veränderung setzt als das Uebergehen von Einem in das Andere Raum und Zeit voraus. Der Raum ist die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen, der Raum im Ganzen aber die Grenze der Welt. Die Zeit ist das Maaß oder die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Früher oder Später, ihre Einheit das Jetzt, durch dessen Bewegung sie entsteht. Sie ist nach Aristoteles unbegrenzt, der Raum aber nicht unendlich.

§. 87. Der Himmel und die Planeten.

Die äußerste Grenze der Welt, welche dem ersten Beweger zunächst liegt, ist der Fixsternhimmel, dessen Bewegung die schlechthin gleichmässige und wandellose Kreisbewegung ist. Er ist das Gebiet des unvergänglichen Seyns und in seiner Sphäre findet sich nur ein Stoff, nämlich der Aether. Sein Wesen, welches alle übrigen weit übertrifft,

kommt dem des absolut Göttlichen am nächsten. Außer ihm ist weder Raum, noch Zeit, darum ist er auch nicht im Raume, keine Zeit macht ihn altern und nichts ist in ihm irgend einer Veränderung unterworfen, weßhalb er frei vom Wechsel und von Leiden in alle Ewigkeit das seligste Leben führt. Von ihm stammt allem Andern das Seyn und Leben. Die planetarische Region, zu welcher Aristoteles außer den fünf, den Alten bekannten Planeten auch Sonne und Mond rechnet, steht dem Vollkommenen weniger nahe und bewegt sich in entgegengesetzter Richtung von der Linken zur Rechten in schiefen Kreisbahnen. Doch gehören auch die Planeten noch zu dem Göttlichsten unter dem Sichtbaren, zu dem, was der Wandelbarkeit und dem Leiden entnommen ist.

§. 88. Andeutungen über die Erde und die auf ihr lebenden Wesen.

Erst mit der Erdatmosphäre beginnt der Gegensatz der Elemente und der Bewegung nach Oben und nach Unten und damit der Wechsel und die Vergänglichkeit. Der Grund für den Wechsel, welcher die Gegend unter dem Monde beherrscht, liegt bereits in der Abweichung der Planetenbewegung. Indem nämlich die Gestirne und namentlich die Sonne der Erde bald näher, bald ferner stehen, üben sie auf diese einen ungleichmässigen Einfluß aus, dessen Folge der Wechsel des Entstehens und Vergehens ist. Dasjenige, was der höchsten Ursache ferne steht, konnte kein ewiges Seyn besitzen; dafür hat ihm Gott ein unaufhörliches Werden verliehen und auf diese Weise alle Lücken des Weltganzen ausgefüllt. Demnach bildet auch die Erde, obschon sie der unvollkommenste Theil desselben ist, doch ein Moment in der Vollkommenheit des Ganzen und ist insoferne selber so vollkommen, als sie seyn kann.

Die Erde, welche der Schauplatz des elementaren Wirkens, der immerwährenden Bewegung und des steten Werdens ist, trägt die Fülle der Formkeime aller Dinge in ihrem eigenen Schooße, welche sie, durch ihren Endzweck angeregt, unaufhörlich zu Tage zu fördern strebt. Die unterste Stufe ihrer Produkte, in denen sie uns eine Stufenreihe und einen beständigen Uebergang des Elementarischen zur Pflanzenwelt, dieser aber zur Thierwelt darstellt, nehmen die leblosen Naturkörper ein, reine Produkte der sich vermischenden Elemente, deren Entelechie nur in ihren bestimmten Mischungsverhältnissen sich offenbart, während ihre Energie darin besteht, daß sie nach einem naturgemässen Orte im Universum streben, um in demselben, wenn sie ihn gefunden haben, auszuruhen. Eine solche bloß äußerliche Entelechie haben nun die lebendigen Körper nicht, sondern die Bewegung, durch welche sie zur Wirklichkeit gelangen, wohnt ihnen als organisirendes Princip inne und wirkt auch nach vollendeter Organisation als erhaltende Kraft in ihnen fort. Sie haben eine Seele, welche die Entelechie eines organischen Körpers ist. Während sich bei den Pflanzen die Seele bloß als ernährendes und erhaltendes Princip wirksam zeigt, ist sie bei den Thieren, unter welchen ebenfalls eine Stufenleiter statt findet, auch empfindend. Die empfindende Seele aber, welche mit der organisch bildenden Lebenskraft Eins ist, vergeht, wie der Körper des Thieres. Die menschliche Seele endlich ist ernährend, empfindend und erkennend zugleich.

§. 89. Anthropologie und Psychologie.

Der Zweck der ganzen Natur ist der Mensch, dessen Bedürfnissen sich Alles dienstbar erweist. Sein Körper ist aus den reinsten Stoffen gebildet, besitzt das richtige Ebenmaaß der Gestalt und die derselben angemessene Stellung, sowie die vollkommenste Seele, da bei ihm zu der ernährenden und empfindenden noch die vernünftige hinzukommt. Er ist demnach das erste und vollkommenste aller lebendigen Wesen. Die Grundvermögen seiner Seele sind das Wahrnehmungsvermögen und das Denken, zwischen denen die Einbildungskraft in der Mitte steht. Wie die Thätigkeit der Einbildungskraft durch das Wahrnehmen bedingt ist, so bedingt sie selbst wieder das Denken. Bei dem Wahrnehmen verhält sich die Seele leidend und thätig zugleich, leidend, indem sie die Eindrücke aufnimmt, thätig aber, indem sie die gemachten Eindrücke vorstellt. Auch bei dem Denken verhält sich die Seele sowohl leidend als thätig. Das Denken hat nämlich zunächst das Bild des unmittelbaren Sinneneindruckes zum Gegenstande, welches den Stoff der Erkenntniß ausmacht; sodann bemächtigt sich die Thätigkeit des Verstandes desselben, entkleidet die einzelnen Bilder ihrer materiellen Hülle, eignet sich dieselben als reine Formen an, bildet Begriffe und verbindet diese zu Urtheilen. Ein eigentliches Wissen begründet nur das Denken des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen. Als apriorische Wahrheiten der menschlichen Seele galten ihm, wie es scheint, nur das Princip des Widerspruches mit dem des ausgeschlossenen Dritten. Die vernünftige Seele ist, obwohl sie Ebenbild des göttlichen Geistes ist, nicht bloß substantiell, sondern auch in ihrem Verhalten von demselben verschieden. Sie hat nämlich nur die Möglichkeit, das zu werden, was sie werden soll, ist also nur Anlage, welche bloß dadurch, daß sie erregt wird, wirklicher Geist wird. Demnach gelangt sie bei allem Anwachs der Aehnlichkeit niemals zur Gleichheit mit dem göttlichen Geiste. Da sie vom Leibe völlig unabhängig, nicht dessen, sondern ihre eigene Entelechie ist, so ist sie auch bei dem Tode desselben nicht betheiligt, sondern besteht ewig und unsterblich fort.

III. Die Ethik.

§. 90. Verhältniß der Ethik zur Physik.

Aristoteles verband die Ethik enger, als seine beiden Vorgänger Socrates und Plato, mit der Physik. Nicht die Idee des Guten oder das Gute an sich, sondern das im Leben ausführbare Gute ist ihm Gegenstand der Ethik; das Sittliche ist nach ihm nicht etwas rein Intellektuelles, sondern nur Versittlichung des Natürlichen. Der Mensch besitzt eine sittliche Anlage, welche aber der Ausbildung bedarf, damit die sittliche Tugend aus ihr hervorgehe. Zu dem Triebe, welcher anfangs instinktmässig nach dem Guten strebt, tritt erst später die Einsicht hinzu; alsdann wird aus der natürlichen Tugend die sittliche. Deßhalb bestreitet Aristoteles auch die Erlernbarkeit der Tugend und behauptet, daß man nicht durch blosses Wissen auf dem Wege der Dialektik zur Tugend gelange, sondern daß sich dieselbe nur durch Uebung und durch sittliches Handeln als Fertigkeit im Guten und innere Gesinnung ausbildet. Die Gewohnheit, welche den Grund der sittlichen Festigkeit ausmacht, ist die

Frucht der häufigen Wiederholung einer sittlichen Handlung. Daher kommt es auch, daß wir die Fertigkeit zum Guten, wie zum Bösen anfangs in unserer Gewalt haben, was aber nicht mehr der Fall ist, wenn sich dieselbe einmal ausgebildet und gekräftigt hat. Der Mensch wird also durch drei Dinge gut, durch Natur, durch Gewöhnung und durch Vernünftigkeit oder Einsicht.

§. 91. Das höchste Gut.

Das Ziel aller sittlichen Thätigkeit ist die Glückseligkeit, welche in der tugendhaften Thätigkeit der Seele besteht. Diese ist aber eine zweifache, eine theoretische und eine praktische. Da jene die ungleich höhere ist, so muß die vollendete Glückseligkeit in der Theorie oder in der Thätigkeit des Denkens gesucht werden. Ihr zunächst steht die praktische Thätigkeit, welche den zweiten wesentlichen und unerläßlichen Bestandtheil der Glückseligkeit bildet. Dabei schließt Aristoteles weitere, theils aus der vernünftigen und sittlichen Thätigkeit hervorgehende, theils aber auch von ihr unabhängige Vorzüge aus ihrem Begriffe nicht aus, insoferne die Glückseligkeit eine gewisse Vollendung des Lebens voraussetzt und die tugendhafte Thätigkeit der Seele in einem vollendeten Leben ist. Zum glücklichen Leben ist also nach ihm neben den Gütern der Seele auch noch eine gewisse Ausrüstung mit äußern Gütern und Vorzügen nothwendig. Die Güter des Glückes sind demnach an und für sich wirklich ein Gut, wenn sie gleich für den Einzelnen oft ein Uebel werden. Auch schließt er die Lust überhaupt aus dem Begriffe der Glückseligkeit nicht aus, macht aber unter den verschiedenen Arten derselben einen Unterschied und legt jeder derselben nur so viel Werth bei, als der sie erzeugenden Thätigkeit zukommt; ferner erklärt er die Lust des Erkennens für die höchste und reinste und überhaupt nur die des tugendhaften Mannes für eine wahre und wahrhaft menschliche Lust.

§. 92. Die Tugend.

Die Tugend ist die durch Uebung erworbene sittliche Fertigkeit der Seele, die richtige Mitte im Handeln zu beobachten, wobei weder zu wenig, noch zu viel geschieht, Beobachtung nicht der Mitte an sich, sondern der Mitte für uns. Die Bestimmung dieser richtigen Mitte hat immer etwas Schwankendes, weßhalb sich bei der Unmöglichkeit einer genauen, regulativen Formel nur so viel sagen läßt, die richtige Mitte sey Sache der praktischen Einsicht, also das, was der Verständige dafür ansieht. Demgemäß folgt aus dem Begriffe der Tugend selbst, daß es so viele besondere Tugenden geben müsse, als Lebensbeziehungen vorhanden sind, und wie der Mensch immer in neue Lagen kommt, in denen es der praktischen Einsicht oft schwer wird, die richtige Handlungsweise zu bestimmen, so ist auch das Gebiet der Tugenden nach keiner bestimmten Anzahl zu begrenzen.

Aristoteles unterscheidet die Tugenden in ethische und dianoetische; jene bestehen in dem richtigen Verhältnisse des unvernünftigen Theiles der Seele zur Vernunft, in der Bereitwilligkeit, mit welcher er ihren Befehlen gehorcht, diese aber sind die Beschaffenheiten der Vernunft selbst. Das Band zwischen beiden ist die Einsicht, die vorzugsweise so zu nennende dianoetische Tugend, deren Verhältniß jedoch zu den

ethischen ziemlich unsicher bleibt. Eine ähnliche Unbestimmtheit zeigt sich auch hinsichtlich der Mässigkeit, welche zwar für eine löbliche Beschaffenheit erklärt, aber doch von der Tugend im eigentlichen Sinne unterschieden wird. Auch die schöne Abhandlung über die Freundschaft ist nicht fest in das System der Ethik eingefügt.

§. 93. Andeutungen über die Politik.

Die Ausbildung der sittlichen Tugend hängt auch nach Aristoteles vom politischen Leben ab. Der Staat ist früher, als der Einzelne, wie das Ganze früher ist, als der Theil, und somit ist auch die Vernünftigkeit und Sittlichkeit des Staates früher, als die des Einzelnen. Die moralische und die politische Tugend ist in dem beßten Staate Eins, wenn auch in den Staaten, wie sie in der Wirklichkeit sind, der gute Bürger nicht nothwendig ein guter Mensch ist. Aristoteles theilte seine Staatslehre in zwei ihrem Wesen genau entsprechende Haupttheile, die aber in der Gestalt, in welcher wir sie besitzen, aus ihrem Zusammenhange gerissen sind. Der erste derselben stellt den absolut beßten Staat, welcher freilich nicht immer und nicht Allen erreichbar ist, den aber doch Alle zu erreichen streben sollen, nach seinem ganzen Umfange und Inhalte dar, während der zweite, abwärts steigend, die verschiedenen wirklichen und im Leben gewöhnlichen Staaten betrachtet, welche zu jenem reinen sittlichen und tugendhaften Streben des beßten Staates sich nicht zu erheben vermögen und deßhalb auch im Ganzen verfehlt sind. Er beleuchtet die Bedürfnisse derselben, weiset ihre Gebrechen nach und sucht sie, so weit als es möglich ist, zu heilen, damit auch sie in ihrer niedrigen Sphäre dem Menschen ein wenigstens erträgliches Daseyn zu gewähren vermögen. Auf diese Weise vermied er die Einseitigkeiten seiner Vorgänger und legte durch die innige Verbindung des Theoretischen mit dem Praktischen die Universalität seines Geistes deutlich an den Tag. In dem Staate, welcher seine Aufgabe lösen will, darf nicht die Person herrschen, welche Alles auf ihren Vortheil bezieht, sondern die Vernunft, welche auf das allgemeine Beßte gerichtet ist. Ueberhaupt kann nur derjenige gebieten, dem die Geisteskraft ein Recht dazu giebt, während derjenige, dem es an geistiger Selbstständigkeit fehlt, eben so zur Dienstbarkeit verbunden ist, wie der Körper dem vernünftigen Geiste gehorchen muß. Die Grundfeste des Staates ist die Gerechtigkeit oder jene Gleichheit, welche Jedem das ihm Gebührende zukommen läßt. Nicht bloß in allen Verträgen sollen Recht und Gerechtigkeit herrschen, sondern auch in dem Verhältnisse von Lohn und Strafe müssen sie durchaus sich kundgeben. Aufrechthaltung der Gesetze ist die Bestimmung des Fürsten, welcher deßhalb selbst ein lebendiges Gesetz seyn soll. Kommt zu der allgemeinen Herrschaft des Rechtes und der Pflicht noch das gegenseitige Wohlwollen der Bürger, so ist das Glück des Staates vollkommen begründet.

§. 94. Die unmittelbaren Nachfolger des Aristoteles.

Die unmittelbaren Schüler des Aristoteles waren Eudemus, Theophrastus, Aristoxenus und Dicäarchus. Eudemus aus Rhodus scheint sich in keinem wesentlichen Punkte von der Lehre seines Meisters entfernt zu haben, Theophrastus aber unterscheidet sich von ihm darin

bedeutend, daß er die Thätigkeiten der Seele als Bewegungen bezeichnete und dadurch die geistige Substanz der körperlichen näher rückte als sein Lehrer. Auch wich er von diesem darin ab, daß er das theoretische Leben mit einseitiger Ausschließlichkeit als Lebenszweck setzte und die Theorie selbst vorherrschend als gelehrte Forschung auffaßte. Deutlicher tritt der Naturalismus bei Dicäarchus von Messene hervor, welcher den Unterschied der Seele vom Leibe, d. h. eine besondere Seelensubstanz, leugnete und die geistigen Thätigkeiten nur als Aeußerungen der allgemeinen physischen Lebenskraft betrachtete. Auch in der Ethik erlaubte er sich die durchgreifende Aenderung, daß er nicht das theoretische, sondern das praktische Leben für das Höchste erklärte, wahrscheinlich deßhalb, weil ihm mit der vom Körper unabhängigen Wesenheit der Seele auch die rein auf sich bezogene Thätigkeit derselben hinwegfiel. In verwandtem Geiste philosophirte der Tarentiner Aristoxenus, welcher die Seele für die Harmonie des Körpers erklärte.

Eine neue Periode der peripatetischen Philosophie beginnt mit Strato, dem Nachfolger des Theophrastus im Lyceum, welcher lehrte, Alles, was sey und geschehe, geschehe vermöge der natürlichen Schwere und Bewegung; die Natur sey der Inbegriff der göttlichen Kräfte, welche in ihr bewußtlos wirkten. Er gab also den von der Materie unabhängigen Geist des Aristoteles völlig auf. In der Natur selber betrachtete er den Gegensatz des Warmen und Kalten als den letzten Grund aller Erscheinungen und suchte auch die Thatsachen des Seelenlebens auf dieselbe Weise zu erklären. In dieser Richtung scheinen auch Strato's Nachfolger Lyco, Critolaus und Diodorus aus Tyrus sich gehalten und nicht bloß die metaphysischen, sondern auch die physikalischen Untersuchungen vernachlässigt und sich vorzugsweise mit populärer Physik und Rhetorik beschäftigt zu haben.

Der zweiten Periode zweiter Abschnitt.

Die attische Philosophie in ihrer Umbildung und in ihrem Verfalle.

§. 95. Allgemeine Charakteristik dieses Abschnittes.

Auf den mächtigen Aufschwung, welchen die Philosophie durch Plato und Aristoteles genommen hatte, folgte ein Nachlaß der geistigen Produktivität, wie sich dieß schon bei ihren unmittelbaren Nachfolgern zeigt. Die griechischen Staaten hatten ihre politische Selbstständigkeit, das öffentliche Leben sein Interesse, Religion, Sitte und Gesetz ihre Herrschaft über die Gemüther verloren. Mit den Culturzuständen und neuen Bildungsformen, welche der Untergang der griechischen Freiheit herbeiführte, war auch eine veränderte Richtung der philosophischen Thätigkeit verbunden. Verzichtend auf neue Versuche, die Hauptprobleme der Speculation zu lösen, beschäftigte man sich lebhaft und ernstlich mit der ethischen Aufgabe des Menschen und den Bedingungen, unter welchen die individuelle Glückseligkeit erreicht wird. Das theoretische Element trat vor dem praktischen zurück, so daß die Erkenntniß der Objektivität in den Systemen, welche sich nun bildeten, nur ein Mittel war, das praktische Leben der gewonnenen Einsicht gemäß zu gestalten. Daher benützten die Urheber derselben, mit Ausnahme der Sceptiker, die Ergeb-

nisse früherer Forscher und lehnten sich namentlich in den metaphysischen und physischen Untersuchungen an die Theorien derselben än, die Stoiker an die Physik des Heraclit, an die cynische, megarische und elisch-eretrische Lehre, Epicurus aber an Democritus und Aristippus, weßhalb ihre Lehrgebäude als eine wissenschaftlichere Entwicklung und Fortbildung der Systeme der genannten Schulen zu betrachten sind. Mit dem Uebergewichte, welches das praktische Element erhielt, hängt ihre Vorliebe für die religiöse Seite ihrer Untersuchungen zusammen, sowie die ungleich höhere Bedeutung, welche die religiösen Vorstellungen für sie hatten.

Während die Stoiker in der Unterordnung des Individuums unter das allgemeine Weltgesetz, in der diesem entsprechenden Thätigkeit, in der Selbstgenügsamkeit des tugendhaften Handelns und in dem Selbstgefühle der eigenen Weisheit und Vortrefflichkeit das Ziel ihres Strebens und ihre höchste Befriedigung fanden, war den Anhängern des Epicurus das individuelle Wohlbefinden, die That- und Schmerzlosigkeit das Höchste. Die Moral wurde in dieser Zeit von der Politik abgelöst. Der Mensch betrachtete sich in der relativen Unendlichkeit seines sittlichen Wesens unabhängig von Allem, was nicht er selbst war, erkannte aber deßhalb das gleiche Wesen überall an, wo es sich zeigte, ganz abgesehen von den äußeren Verhältnissen der Einzelnen. Er handelte als Weltbürger, welcher sich der ganzen Menschheit verbunden und verpflichtet fühlte und alle Vernunftwesen für seine natürlichen Angehörigen ansah. Auf der andern Seite erscheint aber diese Reinheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseyns auf diesem Standpunkte durch die Zurückziehung des Einzelnen aus der Objektivität wesentlich bedingt. Daher trägt die Ethik dieser Zeit einen vorherrschend negativen Charakter an sich, da sie sich nicht die philosophische Verwirklichung der Ideen in der Welt und das gesellige Ganze, sondern die Unabhängigkeit des Subjektes von der Welt als höchstes und ihr eigenthümliches Ziel setzte.

Der Scepticismus, welcher bald nach der Gründung der peripatetischen Schule als eine besondere Gestalt des philosophischen Forschens sich zu erheben anfing und die subjektiv dogmatischen Bestrebungen der Stoiker und Epicureer begleitete, trat anfangs mit abgerissenen Andeutungen und Klagen über die Beschränktheit und Ungewißheit des menschlichen Erkennens auf, bald aber bekämpfte er die dogmatischen Lehrgebäude und suchte durch Verzichtleistung auf die Möglichkeit, die Objektivität zu erkennen, die individuelle Glückseligkeit zu begründen.

Erstes Capitel.

Die stoische Philosophie.

§. 96. Der Gründer und die Fortbildner derselben.

Der Gründer der stoischen Lehre war Zeno (340—260 v. Chr.) von Citium, welcher den Cyniker Crates, die Megariker Stilpo und Diodorus Cronus, die Academiker Xenocrates und Polemo nacheinander gehört und daneben auch die Schriften älterer Philosophen fleißig studirt haben soll. Obschon seine Lehre manches Eigenthümliche hatte, was auf die spätern Stoiker nicht überging, besonders eine starke cynische Färbung, so läßt sich dasselbe doch von der Fortbildung, die sie später

erfuhr, nicht mehr genau unterscheiden, sondern nur so viel behaupten, daß der eigentliche Kern der Lehre, die ethische und physische Weltansicht, von ihm und seinem Schüler Cleanthes herrührt, während sie ihre weitere Entwicklung und Vollendung durch den Schüler des Cleanthes, Chrysippus (280—210 v. Chr.) aus Soli, erhielt. Das stoische System ist, wie es gegenwärtig in den Quellen uns vorliegt, wenigstens der Form nach hauptsächlich als das Werk dieses Forschers, welcher der Logik ihre weitere Ausbildung gab, anzusehen.

§. 97. Umfang und Eintheilung der stoischen Philosophie.

Die Philosophie war den Stoikern eben so sehr Streben nach Weisheit, als Streben nach Tugend und Uebung derselben als der einzig wahrhaft nützlichen Kunst. Sie ist nur deßhalb nothwendig, weil ohne die richtige Einsicht keine wahre Tugend möglich ist. Demnach stellten sie die Philosophie unter den praktischen Gesichtspunkt, unter den Begriff der Tugend, welche das schlechthin Nothwendige und Begehrenswerthe ist, so daß ihnen das philosophische Wissen blosses Mittel für das vernunftgemässe Handeln war. Das Gebiet der Philosophie war aber bei ihnen so wenig genau abgegrenzt, daß sie auch Grammatik und Rhetorik, Musik und Poetik zur Logik, so wie Untersuchungen über Mythologie, Orakel und Traumdeutungen zur Physik zogen. Die Physik ward von ihnen nicht wesentlich gefördert, während sie die Logik, besonders aber die Ethik in sehr eigenthümlicher Weise fortbildeten. Ihre Lehre, welche einen Damm gegen die umsichgreifende Auflösung der alten Sittlichkeit bildete, hatte anfangs etwas Schroffes, und wurde deßhalb, als sie mit dem praktischen Leben zusammentraf, Gegenstand vielfacher Angriffe und Verhöhnung, bis sie den gewöhnlichen Ansichten näher trat, wodurch sie aber viel von ihrer Eigenthümlichkeit verlor.

I. Die Logik und die mit ihr verwandten Disciplinen.

§. 98. Die Erkenntnißlehre.

Die Logik, welche die Stoiker für die dem Weisen unentbehrliche Wissenschaft ansahen, insoferne sie ihn zu einem vollkommenen Denker, Dialektiker und Redner macht, und demnach als ein Werkzeug im Dienste der übrigen Wissenschaften und namentlich des praktischen Lebens betrachteten, zerfällt in zwei Theile, in die Dialektik und in die Rhetorik, wozu manche noch die Lehre von den Criterien der Wahrheit als dritten hinzufügten. Alles Wissen stammt nach ihrer Ansicht aus der Wahrnehmung, bei welcher sich die ursprünglich leere Seele dem äußeren Eindrucke gegenüber leidend verhält. Das Produkt der Wahrnehmung ist die Vorstellung, aus einer Menge gleichartiger Vorstellungen aber, welche in der Erinnerung festgehalten werden, entsteht die Erfahrung, auf der die Wissenschaft beruht. Zu den Gedanken des Allgemeinen gelangen wir dadurch, daß wir die Vorstellungen methodisch zu Begriffen und diese zu immer höheren Begriffen verbinden. Diese existiren aber nur in unserem Denken. Demnach sind Wahrnehmung und Denken die zwei Thätigkeiten, durch welche die Seele überhaupt Vorstellungen erhält und selbst die höchsten Ideen, die der Gottheit und des Guten, haben keinen andern Ursprung. Allein nicht alle Vorstellungen sind wahr, sondern manche derselben sind bloß subjektive Einbil-

dungen, denen kein Gegenstand in der Wirklichkeit entspricht. Das Kennzeichen oder Criterium, welches uns in den Stand setzt, wahre und falsche Vorstellungen von einander zu unterscheiden, ist die größere oder geringere Klarheit und Ueberzeugungskraft, welche denselben innewohnt. Wahr ist also eine Vorstellung (φαντασία καταληπτική), welche in der Seele mit solcher Klarheit und Stärke abgedrückt und eingeprägt ist, wie sie bei einer bloß subjektiven Einbildung (φαντασία ἀκατάληπτος) nicht stattfinden kann. Die durch ihre Klarheit und Ueberzeugungskraft für sich einnehmende Vorstellung ist es also, wodurch sich das Wissen, die feste und unumstößliche Ueberzeugung, von der bloßen Meynung, der unsichern und blinden Zustimmung, unterscheidet.

§. 99. Die Dialektik und Sprachphilosophie.

Denken und Reden gehören nach den Stoikern so wesentlich zusammen, daß die Sprachphilosophie und Grammatik einen Hauptheil ihrer Dialektik bilden. Der Dialektik mußten sie mächtig seyn, um die Angriffe ihrer Gegner, besonders die der neuen Academie, abzuwehren. Sie ist um so wichtiger, als wir nur durch Schlüsse zu denjenigen Begriffen gelangen, welche über die unmittelbare Wahrnehmung hinausliegen. Auch befähiget sie uns, durch Beweisführung die Wahrheit zu ermitteln. Zu den Erweiterungen, welche die aristotelische Logik durch sie erhielt, gehören die Lehre von dem Begriffe, von den Categorien oder einfachen Begriffen, die vollständigere Unterscheidung der verschiedenen Arten von Sätzen, die Erörterungen über die hypothetischen und disjunktiven Urtheile und Schlüsse, über die Sophismen und deren Auflösung, so wie die Lehre von der Definition und der logischen Eintheilung. Da die Angriffe ihrer Gegner sich nicht auf die philosophischen Begriffe beschränkten, sondern auch auf den Ausdruck derselben und auf die Fragen nach der Darstellbarkeit des Gedankens in der Sprache sich erstreckten, und da sich überhaupt der Gedanke von dem Worte nicht schlechthin trennen läßt, so hatten sie hinreichende Veranlassung zu grammatischen Untersuchungen, welche damals überhaupt noch Sache der Philosophen waren. Indem sie auf dem von Plato und Aristoteles gelegten Grunde weiter bauten, erwarben sie sich durch ihre Untersuchungen über die einzelnen Sprachtheile und Sprachcategorien um die Förderung der Sprachwissenschaft große Verdienste, wiewohl sie in der Etymologie bei dem Mangel an tieferen Vorkenntnissen Verwirrung veranlaßten und bei ihren Ableitungen und Deutungen mythologischer Namen willkürlich verfuhren.

II. Die Physik.

§. 100. Allgemeine ontologische Bestimmungen.

Dem Empirismus der Logik der Stoiker entspricht der Materialismus ihrer Physik, welche sich als eine vollkommenere und reichere Entwicklung der Lehre des Heraclitus vom ewigen Flusse aller Dinge und eleatisch-megarischer Elemente bezeichnen läßt. Die Substanz, aus der Alles besteht, das Wesen der Dinge, wie sich dieses uns darstellt, wenn wir von aller Bestimmtheit absehen, ist die Materie, der an sich bestimmungslose Stoff, welcher allem bestimmten Seyn zu Grunde liegt, oder das leidende Princip. Demnach erklärten sie

nicht bloß alle Substanzen, die Gottheit und die Seele des Menschen nicht ausgenommen, für etwas Körperliches, sondern meynten auch, alle Eigenschaften der Dinge ließen sich auf die Luftströmungen zurückführen. Auch die Affekte, Triebe und Vorstellungen galten ihnen für Körper, insoferne sie sich diese Zustände durch materielle Einflüsse bewirkt dachten. Die dem Urstoffe innewohnende schöpferische Kraft, das wirkende und gestaltende Princip, durch welches die an sich bestimmungslose Materie in die unendlich mannigfaltige Bestimmtheit eingeht, ist Gott oder das Urwesen, welches warmer oder feuriger Natur ist, in so ferne die Wärme der Grund des Lebens und des Wachsthums aller Dinge ist. Diese Lebenswärme ist aber zugleich auch Geist oder Vernunft, weil die weise Zweckmässigkeit der Welteinrichtung nur von einem vernünftigen Geiste herrühren kann, und die das Ganze beherrschende Kraft um so mehr die unendliche Vernunft seyn muß, als schon in den Theilen desselben, besonders aber in dem Menschen, Empfindung und Vernunft sich finden. Diese beiden Principien, der bestimmungslose Stoff und die in demselben ewig Alles gestaltende und unzertrennbar mit ihm verbundene Vernunft sind aber nur eine identische Substanz, welche, als leidende und vergängliche gedacht, Materie, als ewig sich gleich bleibende aber und thätige gefaßt, Gott heißt. Die von dem thätigen Principe gesetz- und zweckmässig gebildete und geordnete, von ihm beseelte und beherrschte Materie ist die Welt, der Leib Gottes, Gott aber die Seele der Welt, beide also wesentlich Eins.

§. 101. Nähere Bezeichnung der stoischen Theologie.

Dem Wesen Gottes legten die Stoiker bald mehr physische und metaphysische, bald mehr ethische Bestimmungen bei. Jenes ist der Fall, wenn sie ihn als die allgemeine Natur der Dinge, als bewegende Kraft der Materie, als den die ganze Welt durchdringenden Hauch, als den reinsten Theil des Aethers, als den alle Lebenskeime in sich befassenden Lebenstrieb, aus welchem Alles, wie aus einem Saamen, hervorwächst, oder als die in der Welt waltende Nothwendigkeit bezeichnen, dieses aber, wenn sie ihn als die Weltvernunft, als das vernünftige Entwicklungsgesetz, als die Vorsehung, welche für das Ganze, wie für das Einzelne sorgt, als ewiges, vernünftiges, vollkommenes und seliges Wesen, als Urheber des Sittengesetzes und Richter, welcher belohnt und bestraft, darstellen. So sehr sie sich auch bemühten, ihren Gottesbegriff theistisch zu fassen, so bleibt ihr Gott doch immer die Naturkraft, welche an die Materie gebunden ist und in der Entwicklung der Welt zur Erscheinung kommt. Auch gelang es ihnen nicht, ihre Ansichten mit der Volksreligion in Uebereinstimmung zu bringen, so viele Mühe sie sich in dieser Hinsicht gaben. Sie faßten den Zeus als das eine Urwesen, welches alle Götter und Dinge hervorgebracht hat und wieder in sich zurücknimmt, als Weltgeist, als die allgemeine Vernunft oder das Urfeuer, als das Weltganze als Einheit betrachtet, während ihnen die übrigen Götter als Theile desselben nur Erscheinungsformen des Zeus, besondere Benennungen des vielnamigen einen Gottes sind. Diese Umdeutungen ließen aber die Kluft zwischen ihren religiösen Anschauungen und denen des Volkes nur um so stärker hervortreten.

§. 102. Die Kosmologie.

In so ferne die Welt mit Gott identisch gedacht wird, ist sie mit ihm gleich ewig, in so ferne sie aber von ihm unterschieden wird, ist sie die zeitliche Erscheinung und Auseinanderlegung dessen, was in Gott in ewiger Einheit ist. Die Entstehung der Welt wird also als ein Hervortreten alles Seyns aus Gott dargestellt, welcher dasselbe mit allen seinen Verhältnissen und Gesetzen ursprünglich präformirt in sich trägt. Das erste Produkt dieser Entfaltung Gottes zur Welt sind die vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, in welche das Grundwesen vermittelst eines Processes allmähliger Verdichtung und Verdünnung sich verwandelt. Aus den Mischungen und Verbindungen der Elemente, von denen jedes in der Welt seine bestimmte Stelle einnimmt, entstehen die einzelnen Dinge, wobei die zwei gröberen das materielle Substrat bilden, die beiden feineren aber, Feuer und Luft, der Materie Spannung, Einheit und Form geben. Sobald die ewige Einheit, welche Gott ist, zur Weltentwicklung sich fortbewegt, entsteht der Gegensatz der Materie und des geistigen Principes, der Welt und der sie überall durchströmenden und gestaltenden Weltseele. Als Leib Gottes ist die Welt von der größten Schönheit, ein System der Zweckmässigkeit, wo immer Eines um der Anderen willen, das Ganze aber, welches zugleich Gott ist, um seiner selbst willen vorhanden ist. Das Unvollkommene in ihr, das Uebel und das Böse, existirt nicht an sich, sondern um des Guten willen und als nothwendige Bedingung desselben. Die Entwicklung Gottes zur Welt ist aber weder eine einmalige, noch eine stetige, sondern eine periodische, ein sich in bestimmten Zeitabschnitten wiederholender Kreislauf der Weltbildung und Weltzerstörung. Wie durch die ewige Bewegung der göttlichen Ursubstanz die Welt mit dem Reichthum ihrer Erscheinungen in stufenweiser Entwicklung zu Stande kommt, so wendet sich der Proceß dadurch auch wieder rückwärts, daß die Weltseele in dem fortgehenden Flusse und Wechsel aller Dinge immer mehr anwächst und zuletzt alles Seyn wieder in sich aufzehrt. Die Rückkehr der Dinge in Gott als das Urfeuer wird als Weltverbrennung oder Weltvollendung dargestellt, welche aber zugleich der Anfang einer neuen Weltbildung ist, welche denselben Verlauf nimmt, wie die ihr vorhergehende.

§. 103. Die Psychologie.

Die menschliche Seele ist ein Theil der Weltseele, Hauch oder Feuer, wie diese, also überhaupt etwas Körperliches, weil sie nach der Ansicht der Stoiker nur als solches mit dem Leibe verbunden seyn und mit ihm zusammen wirken kann. In so ferne sie nur ein Moment in der Weltentwicklung ist, kann sie eben so wenig ewig seyn, als diese; doch überlebt sie den Körper. Nach Cleanthes dauern alle Seelen bis zur Weltverbrennung fort, nach Chrysippus aber nur die stärkeren Seelen der Weisen, während die andern den Körper entweder gar nicht oder nur kürzere Zeit überleben. Die Weltseele allein ist unvergänglich. In der Lehre von den einzelnen Seelenvermögen suchten sie besonders die Einheit der Seele festzuhalten und zu zeigen, daß alle Kräfte und Thätigkeiten aus einer Wurzel stammen und einer herrschenden Kraft, der Vernunft, untergeordnet sind, welche die andern Kräfte, unter ihnen die fünf Sinne, durch den ganzen Körper aussendet. Auch Triebe, Begier-

den und Leidenschaften sind Wirkungen der vernünftigen Seele, beruhen auf falschen Vernunfturtheilen und sind deßhalb krankhafte Zustände der Seele. Die Willensäußerungen führten sie auf die Erkenntnißseite zurück. Alle Begehrungen sind ihnen Urtheile, alle Gemüthsbewegungen Hebungen oder Senkungen der Seele, verschiedene Grade der Intensivität derselben. Der Wille ist frei, in so ferne das freie Wollen des Einzelnen in das allgemeine Weltgesetz eingeschlossen ist. Der Mensch erhält nur den Anstoß zum Handeln von Außen, während das Handeln selbst aus seiner eigenen Natur hervorgeht.

III. Die Ethik.

§. 104. Grundzüge der Ethik.

Die Ethik der Stoiker steht mit ihrer Physik in inniger Verbindung, an welche sie sich dadurch anschließt, daß sie das oberste Gesetz für die menschliche Thätigkeit und mithin die ganze sittliche Gesetzmässigkeit des Lebens von der Vernünftigkeit und Gesetzmässigkeit der allgemeinen Natur abhängig macht und das höchste Gut oder das höchste Ziel unsers Strebens darein setzt, daß wir naturgemäß leben. Naturgemäß kann aber für den Einzelnen immer nur das seyn, was mit dem Gange und Gesetze des Weltalls oder der allgemeinen Vernunft übereinstimmt, und für das vernünftige und selbstbewußte Wesen nur dasjenige, was aus der Erkenntniß dieses allgemeinen Gesetzes oder aus vernünftiger Einsicht hervorgeht. Das Leben des Einzelnen nähert sich dem Ziele der Glückseligkeit in dem Maaße oder entfernt sich von demselben, in welchem es mit den allgemeinen Gesetzen des Weltlaufes und der vernünftigen Menschennatur übereinstimmt oder im Widerspruche steht. Mit der Forderung eines naturgemässen Lebens ist der Einzelne dem Allgemeinen ganz unterworfen und jeder persönliche Zweck, mithin auch die Lust, ausgeschlossen. So gewiß aus der Tugend oder der auf Einsicht gegründeten vernunftgemässen Willensrichtung eine eigenthümliche Befriedigung und Heiterkeit des Gemüthes, aus der Schlechtigkeit aber innere Unlust hervorgeht, so daß der Lohn der guten Handlung, wie die Strafe der bösen unmittelbar in ihrer inneren naturgemässen oder naturwidrigen Beschaffenheit liegt, so ist doch dieser innere Genuß der sittlichen Vortrefflichkeit nicht der Zweck, sondern nur eine natürliche Folge der tugendhaften Thätigkeit, der wohl in so ferne mit unter die Güter im weitesten Sinne gerechnet werden kann, aber von der Lust als solcher sich wesentlich unterscheidet. Demnach ruht bei aller Richtung der Stoiker auf das Handeln doch der Schwerpunkt ihrer Ethik im Innern des Willens und in der Gesinnung, da nur die vernünftige Selbstbestimmung als ein Gut anerkannt wird, in welcher der Mensch schlechthin unabhängig von allem Aeußern, schlechthin frei und in sich befriediget ist. Besondere Zwecke und Güter, Gesundheit, Reichthum und ähnliche Dinge sind an sich werthlos und gleichgültig. Nur dieß räumten sie ein, daß es unter denselben einen Unterschied gebe und einige davon, wenn auch keine Güter, doch etwas Vorzuziehendes seyen und in so ferne dieses zum naturgemässen Leben beitrage, in die Rechnung des sittlichen Lebens mit aufgenommen werden dürfen, wie denn der Weise Gesundheit und Reichthum vorzieht, wenn sie gegen Krankheit und Armuth in die Wahl kommen. Wer die Tugend in diesem

Sinne besitzt, der ist ein Weiser, wem sie aber fehlt, der ist ein Thor. Diese beiden Zustände aber werden von ihnen ganz unbedingt und ausschließend gefaßt. Entweder ist nach ihrer Ansicht in dem Leben des Menschen die Vernunft erwacht, in welchem Falle sie auch die Herrschaft in ihm führt, oder sie ist nicht erwacht und er dient mithin seinen unvernünftigen Trieben; in jenem Falle ist er ein guter, in diesem ein böser Mensch; ein Mittleres zwischen diesen beiden Zuständen giebt es eben so wenig, als es ein Mittleres zwischen Tugend und Laster giebt. Da die Tugend nicht theilweise besessen werden kann, sondern der Mensch entweder ganz tugendhaft oder es gar nicht ist, die Tugend also eben so wenig Abstufungen und Grade hat, als die Wahrheit, so sind auch alle guten Handlungen, weil sie aus der Freiheit der Vernunft hervorgehen, gleich gut, alle bösen aber als Ausflüsse des unvernünftigen Triebes gleich böse.

§. 105. Der stoische Weise.

Die Frage, wie in jedem sittlichen Verhältnisse gehandelt werden müsse, damit der Natur gemäß gehandelt werde, vermochten die Stoiker, weil es ihrem Moralprincipe an der Anwendungsfähigkeit auf die einzelnen Verhältnisse fehlt, nicht zu lösen, weßhalb ihre besondere Ethik nur durch einige allgemeine Begriffe zusammengehalten wird. In der Hauptsache begnügten sie sich, das naturgemässe Handeln zu beschreiben und in ihrem Ideale des Weisen auszumalen. In dem Weisen sind alle Tugenden vereinigt, wie in dem Thoren alle Laster; jede Handlung desselben ist tugendhaft und zwar eine Verwirklichung sämmtlicher Tugenden. Weil er tugendhaft ist, so ist er vollkommen glücklich, so daß seine Tugend keiner Vermehrung oder Verminderung fähig ist, über jedes äußere Geschick erhaben, frei von allen Leidenschaften. Allein der Weise, der bei ihnen ein von allen Bedingungen des wirklichen Lebens losgerissenes Abstraktum ist, wird dem Sittengesetze so schlechthin gleichgestellt, daß Alles, was er thut, sittlich vollkommen ist, eben weil er es thut, und er demnach über Gesetz und Sitte erbaben ist. Wie sich die stoische Moral in dem Ideale des Weisen vollendet, so löst sie sich durch dasselbe auch in Widerspruch auf, indem sie statt der Herrschaft des Sittengesetzes subjektive Willkür, statt eines sittlichen Canons für das praktische Leben ein abstraktes Ideal zeigt, welches nirgends seine Verwirklichung findet.

§. 106. Die späteren Stoiker.

Einer selbstständigen Fortbildung war das stoische System an und für sich nicht fähig und konnte demnach nur Modifikationen erfahren, wie sie die Verhältnisse des Lebens erforderten. Zu denjenigen Anhängern desselben, welche die Lehre des Chrysippus in ihrer reinen Gestalt fortpflanzten, gehören Zeno aus Tarsus, Diogenes aus Seleucia und Antipater aus Tarsus. Die Abweichungen von Chrysippus, welche spätere Forscher sich erlaubten, betrafen nur die Fassung oder einzelne untergeordnete Punkte, besonders der Ethik, wo sie die Schroffheiten der ursprünglichen Lehre zu mildern suchten. Ein bedeutender Schritt zur theilweisen Umbildung des stoischen Systems geschah durch Panätius und Posidonius. Bei jenem zeigt sich vorzugsweise die jetzt hervor-

tretende Richtung zur Popularisirung desselben. Dieser aber neigte sich zum Eklekticismus hin. Beide verdienen auch deßhalb erwähnt zu werden, weil sie nächst Diogenes zur Verpflanzung der stoischen Lehre nach Rom beitrugen und ihr diejenige Form gaben, welche ihr dort Eingang verschaffen konnte. Da um diese Zeit auch andere philosophische Schulen sich zum Syncretismus hinneigten, so konnte es, in so ferne man sich beiderseits Zugeständnisse machte, zu einer Verschmelzung platonischer, aristotelischer und stoischer Lehren kommen, wie wir sie bei Antiochus von Ascalon († 69 v. Chr.), dem Stifter der sogenannten fünften Academie, finden. In dieser modificirten Gestalt ging die stoische Philosophie auf die Römer über, nachdem sie bereits eine so große Verbreitung erhalten hatte, daß wir am Ende der vorchristlichen Zeit fast in allen Hauptsitzen griechischer Bildung theils stoische Schulen, theils Vertreter der stoischen Lehre antreffen.

Zweites Capitel.

Die epicureische Philosophie.

§. 107. Begriff und Eintheilung der Philosophie.

Einige Zeit früher, als die Stoa, entstand in Athen die epicureische Schule, deren Stifter Epicurus (342—270 v. Chr.) war. Der Zweck der Philosophie ist nach ihm die Begründung der individuellen Glückseligkeit, und sie selbst jene Thätigkeit, welche diesen Zweck mittelst des Denkens und Redens erstrebt. Bei dieser praktischen Richtung und seiner Abneigung gegen alle gründliche Wissenschaft gab er die Dialektik als werthlos für das Leben auf, und schickte der Entwicklung seiner Lehre nur eine in wenigen Sätzen erschöpfte Propädeutik voraus, welche er Canonik nannte, während er und seine Anhänger auch bei der ausführlichen Bearbeitung der Physik nicht von dem rein wissenschaftlichen Interesse für Naturforschung, sondern nur von dem praktischen der Aufklärung geleitet wurden.

§. 108. Die Canonik.

Die Canonik oder Erkenntnißlehre war sehr einfach. Wie uns die sinnliche Empfindung belehrt, was angenehm und unangenehm, begehrenswerth oder verabscheuungswürdig ist, so beruht auch unser Urtheil über Wahrheit und Irrthum ausschließlich auf ihr. Durch Wiederholung der gleichen Anschauung entsteht der Begriff, welcher nichts Anderes ist, als das im Gedächtniß festgehaltene allgemeine Bild des Wahrgenommenen. Diejenige Meynung ist für wahr zu halten, welche durch das Zeugniß der Sinne unterstützt oder wenigstens nicht widerlegt wird, diejenige für falsch, bei welcher das Gegentheil stattfindet. Alle Wahrheit für unser Erkennen und Handeln stützt sich demnach auf den momentanen Eindruck der Anschauung und Empfindung. Wenn sich der gleiche Gegenstand Verschiedenen verschieden darstellt, so haben sie nicht dasselbe, sondern Verschiedenes wahrgenommen; denn es waren verschiedene Bilder, von denen sie afficirt wurden, und wenn uns unsere Wahrnehmung getäuscht hat, so lag die Schuld an unserem Urtheile, welches sich einen unbegründeten Schluß von dem Bilde auf den Gegenstand erlaubte. Die Wahrnehmung giebt das Bild, von welchem die Sinnes-

werkzeuge getroffen werden, immer treu, während die Bilder den Gegenstand nicht immer gleichmässig und getreu wiedergeben. Die treuen Bilder vermag aber nur der Weise von den untreuen zu unterscheiden, so daß also die ganze Entscheidung über Wahrheit und Irrthum in das Subjekt verlegt ist, und die Wahrnehmung die Dinge nicht nach ihrer Natur, sondern nur nach ihrem zufälligen Verhältnisse zu uns darstellt, d. h. uns nicht über ihre absoluten, sondern nur über ihre relativen Eigenschaften belehrt. Die ganze formale Logik, die Lehre von der Begriffsbildung und den Schlüssen wurde übergangen.

§. 109. Die Physik mit Einschluß der Theologie und Psychologie.

Es handelte sich für Epicurus um die Aufstellung einer solchen Weltansicht, durch welche die Nothwendigkeit überweltlicher Ursachen beseitiget und im Gegensatze gegen die religiös-philosophische Ansicht alle Erscheinungen auf rein natürliche Ursachen zurückgeführt würden, da ihm der Geist als bewegende Ursache ganz entbehrlich schien. Die Naturlehre des Democritus mußte ihm wegen ihrer entschiedenen Verbannung aller Teleologie und ihres Materialismus besonders zusagen und als die natürlichste Grundlage für seine Ethik erscheinen. Alles, was ist, besteht nach Epicurus nur aus den Körpern und dem Leeren. Die Atome oder Urbestandtheile der Dinge, welche weder geworden sind, noch vergehen, noch in ihrem Bestande verändert werden können, haben nur die allgemeinen Eigenschaften alles Körperlichen, die Gestalt, die Größe und die Schwere; es finden unter ihnen unbestimmbar viele Unterschiede der Gestalt statt, wie sie sich auch an Größe unterscheiden. In ihrem Falle weichen sie um ein Kleinstes von der senkrechten Linie ab. Diese Abweichung, welche von keiner Naturnothwendigkeit, sondern rein von der willkürlichen Selbstbestimmung der Atome herrühren soll, nahm Epicurus an, um die Freiheit des menschlichen Willens zu retten. Das Produkt der Wirbelbewegung, welche dann aus dem Zusammenstosse der Atome sich erzeugen soll, ist die Welt. Aus der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Atome folgerte er, daß der Weltbildungsproceß ohne Anfang und ohne Ende sey; aus der Unendlichkeit der Masse der Atome aber und dem leeren Raume suchte er zu beweisen, daß es unzählig viele Welten geben müsse, welche ihrer Einrichtung nach höchst verschieden sind, wiewohl einige auch der unsrigen ähnlich seyn mögen. Ihre Bildung war im Wesentlichen jener der einzelnen Körper analog; wie diese, so entstehen, wachsen und vergehen auch die Welten durch Anhäufung, Zufluß und Abfluß der Atome. Unsere Welt nannte er eine Umfassung des Himmels und der Gestirne. An Götter zu glauben, denen die Freiheit, Tugend und Glückseligkeit des Weisen ewig und im höchsten Maaße ohne Störung zukäme, war ihm ein ethisches Bedürfniß; allein sie konnten in einer Welt, welche ohne Vorsehung ist, nur als genießende Gäste, nicht als Gebieter eine Stelle finden. Die Götter führen nach Epicurus in menschlicher Gestalt, doch ohne feste Körper und ohne menschliche Bedürfnisse, in den leeren Zwischenräumen zwischen den unendlich vielen Welten ein ungestörtes, unveränderliches Leben, dessen Glückseligkeit keines Zuwachses fähig ist. Aus ihrer Seligkeit folgerte er, daß sie sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmerten, mithin auch nicht zu fürchten wären; allein mit der Furcht

vor den Göttern nahm er vielen seiner Anhänger gewiß auch die Götter selbst aus ihren Herzen.

Auch über das Wesen der Seele vermochte Epicurus keine reinere Ansicht aufzustellen, als Democritus. Bei dem Menschen tritt zu der Seele, welche die Thiere haben, noch der Geist hinzu, der aus den feinsten Atomen besteht und in der Brusthöhle wohnt, während die Atome der Seele durch den ganzen Körper verbreitet sind. Der Geist, welcher auch in diesem materiellen Systeme das Herrschende ist, bleibt, selbst wenn der Leib erkrankt oder verstümmelt wird, ja er kann selbst, wenn die Seele krank ist, frisch und gesund seyn, und nur, wenn er den Körper verläßt, zerfällt dieser in seine Atome. Die Erkenntniß der Objektivität, deren Möglichkeit bei ihm auf einer ursprünglichen Identität ihres materiellen Wesens beruht, wird durch die sinnliche Anschauung vermittelt. Um aber diese zu erklären, nahm er an, daß von der Oberfläche eines jeden Körpers sich höchst feine Körperchen unaufhörlich ablösen, durch die verwandten Sinne in die Seele eindringen und auch in dieser die verwandten Elemente zu ihrer Aufnahme anregen; auch den Vorstellungen der Träumenden und Wahnsinnigen schrieb er Realität und Wahrheit zu, in so ferne auch ihnen wirkliche Bilder zu Grunde lägen.

§. 110. Die Ethik des Epicurus.

In der Ethik nahm Epicurus seinen Ausgangspunkt von der Lehre der Cyrenaiker, welche das Wesen der Glückseligkeit in dem momentanen, aber selbstbewußten Genusse gesucht hatten; allein fortgesetztes Nachdenken führte ihn bald über sie hinaus. Ziel der Ethik ist ihm die Befreiung des Individuums als solchen oder die Lust, welche das einzig unbedingte Gut, wie der Schmerz das einzig unbedingte Uebel ist, weßhalb auch alle Thätigkeit auf sie gerichtet werden muß. Die körperliche Lust ist allerdings auch ihm die ursprünglichere; indeß glaubte er wegen dieser Annahme nicht genöthigt zu seyn, den Vorrang der geistigen Empfindungen vor den körperlichen aufzugeben. Indem er die niedern Genüsse verwarf und die Lüste des Körpers auf alle Weise zu regeln und zu beschränken lehrte, um der edleren und reineren Genüsse nicht verlustig zu gehen, und die wahre Lust als etwas Festes und Bleibendes betrachtete, bezog er in seinem Systeme mit berechnendem Verstande alle Empfindungen und Genüsse auf die eine wahrhafte und höchste Lust, und legte jenen im Verhältniß zu dieser nur einen relativen Werth bei, so daß ihm die Beschaffenheit des Innern, nicht der körperliche Zustand die Hauptsache war. Ein eigenthümlicher Inhalt blieb freilich den geistigen Genüssen, welche allein rein und unvergänglich sind, nicht übrig; ihr unterscheidendes Merkmal von den körperlichen, welche von kurzer Dauer sind und viel Störendes haben, kann also nur darin gesucht werden, daß zu der gegenwärtigen Lust oder Unlust theils die Erinnerung, theils die Hoffnung oder Furcht hinzutritt.

Da aber jede positive Lust auf einem Bedürfnisse, mithin auf einem Schmerzen beruht, welcher durch sie gehoben werden soll, so besteht das eigentliche Wesen aller Lust in der Schmerzlosigkeit (ἀπονία) und der unmittelbare Grund der Glückseligkeit liegt in der Unerschütterlichkeit und Ruhe des Gemüthes (ἀταραξία); die positive Lust ist nur eine mittelbare Bedingung derselben, in so ferne sie uns von der Unlust

des unbefriedigten Bedürfnisses befreit. Die Unerschütterlichkeit beruht aber eben so wesentlich auf der geistigen Beschaffenheit des Menschen, wie umgekehrt die positive Lust auf dem sinnlichen Reize beruht. Weil nun dem Epicurus die höchste Lust die Freiheit von körperlichen Schmerzen und die Ruhe des Gemüthes war und er in diesem äußeren und inneren Frieden die Vollendung des glückseligen Lebens fand, so besteht für ihn die höchste Aufgabe der Ethik darin, den Menschen entweder äußerlich von dem Schmerzen oder von der Furcht vor demselben zu befreien oder ihn innerlich über denselben zu erheben. Die Vernünftigkeit oder Einsicht (φρόνησις), welche er als die Wurzel alles Guten und als das höchste Gut selbst bezeichnete, ist in der That nichts Anderes, als eine mit dem gegenwärtigen Genusse nicht zufriedene, auf Vergangenes und Zukünftiges reflektirende, die Folgen jeder Handlung und jedes Genusses abwägende Berechnung der größeren oder geringeren Lust und des größeren oder geringeren Schmerzens, durch welche das Ziel der Schmerzlosigkeit wenigstens in möglichster Annäherung erreicht wird. Indeß entging ihm nicht, daß ohne ein besonnenes, gerechtes und schönes Leben gar kein wahrer Genuß möglich, daß aber ein mit solchen Tugenden geschmücktes Leben nothwendig auch ein angenehmes sey, daß also die Glückseligkeit sich zur Sittlichkeit, welche das höchste Gut in sich selbst hat, verklären müsse. Durch diese Bestimmung ging er über sein Princip hinaus, während er die Gerechtigkeit ganz im Einklange mit demselben nicht als etwas Absolutes und Unveränderliches, sondern als einen auf gegenseitiger Uebereinstimmung beruhenden Verhältnißbegriff betrachtete, woher es nach ihm auch kommt, daß das Gerechte nicht für alle Zeiten dasselbe ist, sondern mit den Umständen sich ändert.

§. 111. Epicur's Nachfolger und der Einfluß seiner Lehre.

Eine weitere Fortbildung erhielt die Lehre des Epicurus nicht. Die bedeutendsten seiner Schüler waren Metrodorus aus Lampsacus, welcher seinen Lehrer in materialistischen Aeußerungen zuweilen noch überbot, der Mathematiker Polyänus, welcher aus Liebe zu Epicurus seine Wissenschaft aufgab, Hermachus, der vertraute Freund des Epicurus und der Nachfolger in seinem Garten, der scharfsinnige Zeno, der Lehrer des Cicero und des Atticus, das damalige Haupt der Schule, und der elegante und fein gebildete Phädrus. Ihre Schriften verloren sich in der trüben Fluth der Polygraphie und selbst die des Epicurus und Metrodorus wurden fast nur von ihren Anhängern gelesen. Die weite Verbreitung verdankt Epicur's Lehre vorzüglich der Ethik, wiewohl diese nicht zu wahrer Glückseligkeit zu führen vermochte, da sie von der Furcht ausging und nicht zur wahren Freiheit vordrang, sondern immer in der Furcht blieb und mit der Vernichtung des Individuums abschloß.

Drittes Capitel.

I. Die Urheber der Scepsis.

§. 112. Das Ziel der Scepsis.

Die frühere Philosophie bot der Scepsis mehr als einen Anknüpfungspunkt, während die Stoiker und Epicureer bei den ungenügenden

wissenschaftlichen Begründungen ihrer Lehrgebäude und dem Gegensatze zwischen ihren ethischen und physikalischen Behauptungen die Dialektik der Sceptiker, deren Haupt Pyrrho, ein Zeitgenosse Alexanders des Großen war, vielfach herausforderten. Das Ziel ihres Strebens war die Unerschütterlichkeit und Ruhe des Gemüthes, welche nach ihrer Ansicht nur vermittelst der Aufhebung jeder dogmatischen Voraussetzung durch Verzichtleistung auf alles Wissen sich fest begründen läßt. In der unerschütterlichen Gemüthsruhe, welche dadurch gewonnen wird, besteht die Glückseligkeit des Menschen, der in Beziehung auf dasjenige, was nicht in seiner Gewalt steht, wie die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse, der Gewohnheit zu folgen hat.

§. 113. Inhalt der Lehre Pyrrho's.

Den Pyrrho scheint zu der Behauptung, daß wir nicht wissen können, wie die Dinge an sich beschaffen sind, die Verschiedenheit der Ansichten und Aeußerungen früherer Philosophen veranlaßt zu haben. Unsere Vorstellungen stimmen nach ihm nicht mit den Gegenständen überein, sondern alle unsere Aussagen drücken nur subjektive Meynungen aus. Das einzig richtige Verhalten zu den Objekten besteht also darin, daß wir unser Urtheil zurückhalten und auf alle Meynung verzichten. Auch die allgemeine Gültigkeit der sittlichen Begriffe bestritten er und seine Anhänger und lehrten, daß das Gute und Schlechte nur durch Gesetz und Herkommen bestimmt werden. Im Handeln wollten sie der Wahrscheinlichkeit folgen, deren Möglichkeit sie durch die Behauptung zu begründen suchten, daß sich zwar nicht die objektive Beschaffenheit der Dinge, wohl aber die subjektive Empfindung, d. h. wie die Dinge uns erscheinen, erkennen lasse. Der bedeutendste Schüler des Pyrrho war Timon aus Phlius.

II. Die Scepsis der neuen Academie.

§. 114. Arcesilaus (316 — 241).

Eine größere Bedeutung erhielt die Scepsis in Folge ihres Kampfes mit dem stoischen Systeme dann, als sie durch Arcesilaus in die platonische Schule eingeführt wurde. Die Academie war nach dem Tode des Xenocrates von speculativen Untersuchungen mehr und mehr abgekommen und vorzugsweise mit der Ethik beschäftigt. Arcesilaus, der Schüler des Crantor und Nachfolger des Crates, der Stifter der sogenannten mittleren Academie, welcher der speculativen Forschung wieder größere Aufmerksamkeit widmete, griff nicht bloß die stoische Lehre von der begrifflichen Vorstellung an, sondern bestritt auch die sinnliche Erkenntniß und Vernunfterfahrung überhaupt, um durch Verzichtleistung auf das Wissen die Glückseligkeit des Lebens zu gewinnen. Das Resultat seiner Speculation ist die Ansicht, daß kein sicheres Wissen möglich sey, und der Weise deßhalb niemals irgend einer Behauptung seine Zustimmung geben dürfe. Wir brauchen, um vernünftig zu handeln, kein sicheres Wissen zu besitzen, sondern für dasselbe genügt die Wahrscheinlichkeit, der auch derjenige folgen kann, welcher der Unsicherheit des Wissens sich bewußt ist.

§. 115. Carneades und seine Nachfolger.

Carneades, welcher durch seine Gewandtheit in der Dialektik und seine Beredsamkeit so großes Ansehen erlangte, daß von ihm die dritte oder neue Academie gezählt zu werden pflegt, schloß sich in seinen philosophischen Ansichten an Arcesilaus an, nur gab er seinen Zweifeln eine vielseitigere Begründung und führte die Lehre von der Wahrscheinlichkeit, welcher das praktische Leben folgen sollte, weiter aus, indem er theils den Begriff der Wahrscheinlichkeit oder der bloß subjektiven Gewißheit dem der Wahrheit gegenüber schärfer bestimmte, theils auch die Merkmale und Stufen der Wahrscheinlichkeit festzustellen suchte. Wenn wir auch auf das Wissen verzichten, so bedürfen wir nach ihm doch einer Anregung und Unterlage für das Handeln und haben gewisse Voraussetzungen nothwendig, von denen unser Streben nach Glückseligkeit ausgeht, weßhalb wir gewissen Vorstellungen ein solches Gewicht beilegen müssen, daß wir uns im Leben durch sie bestimmen lassen. Nur haben wir uns zu hüten, dieselben deßhalb für etwas Begriffenes anzusehen und für wahr zu halten. Philo aus Larissa (um 70 v. Chr.), ein Schüler des Clitomachus, Urheber der sogenannten vierten Academie, scheint sich wieder mehr zu dem älteren Platonismus zurück gewendet zu haben. Mit seinem Schüler Antiochus aus Ascalon, dem Stifter der fünften Academie, welcher die Lehre des Plato mit der peripatetischen und stoischen zu vereinigen suchte, erlosch die Scepsis in der Academie.

Dritte Periode.

Ausbreitung und Entartung der Philosophie des Alterthums bis zum Untergange der griechischen Philosophen-Schulen.

§. 116. Charakteristik dieser Periode.

Die letzte Periode der Geschichte der alten Philosophie, welche sich mit ihrer weitern Ausbreitung, ihrer Umbildung und ihrem Verfalle beschäftigt, gewährt von dem allgemeinen litterarhistorischen Standpunkte aus betrachtet größeres Interesse, als von dem besondern philosophischen. Die bereits vorhandenen und ausgebildeten Lehrbegriffe, besonders jene der dogmatischen Systeme, wurden in einer mehr oder weniger gelehrten Weise mit vorherrschender Richtung auf das praktische Leben erklärt, beurtheilt und dargestellt, wobei der Eklekticismus vorherrschend blieb, welchen nur die Epicureer verschmäht zu haben scheinen. Die Scepsis mußte dadurch, daß sie nach der Aufhebung alles Wissens nur die Auswahl des Wahrscheinlichen nach Maaßgabe des praktischen Bedürfnisses übrig ließ, der Ausbreitung des Eklekticismus bedeutenden Vorschub leisten, während die weitere Entwicklung desselben durch die Verpflanzung der griechischen Philosophie nach Rom auch einen mächtigen äußern Anstoß erhielt. Das Mißtrauen gegen die Wahrheit der vorhandenen Systeme, welches die Sceptiker offen aussprachen, Andere in der Unruhe ihres Eklekticismus verriethen, sowie das Bedürfniß nach Wahrheit, veranlaßte viele Forscher, die Wahrheit, welche in der Wissenschaft nicht zu finden war, in den religiösen Ueberlieferungen der Vorzeit zu suchen. Nicht bloß die Neuplatoniker, sondern auch die Stoiker

und Eklektiker der Römerzeit behandelten also die Untersuchungen über das Daseyn Gottes, über die Weltregierung, über die Vereinbarkeit der Vorsehung mit dem Uebel in der Welt und mit der menschlichen Selbstthätigkeit als den wichtigsten Theil der theoretischen Philosophie und legten diesen Untersuchungen selbst für die Moral in der Regel einen höhern Werth bei, als dieß früher der Fall war, wodurch die Philosophie eine mehr religiöse Färbung erhielt. Der griechisch-orientalische Syncretismus, welcher auf Verknüpfung und Auslegung des aus der Vorzeit Ueberlieferten bedacht, gewisse auf Theologie, Kosmologie, Psychologie und Ascetik sich beziehende Vorstellungsweisen des Orients mit den Begriffsbestimmungen und der dialektischen Methode der griechischen Schulen verband, trat in den beiden ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung mit minder entschiedenem Gepräge neben den eklektischen Bestrebungen auf; allein seit dem dritten Jahrhunderte erhob er sich in dem Neuplatonismus zu größerer Bestimmtheit und erlangte über jene das Uebergewicht. Seit Jamblichus zogen die Neuplatoniker die Philosophie ganz in den Dienst der Religion. Diese Periode zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste die griechisch-römische, der zweite aber die griechisch-alexandrinische Philosophie enthält.

Erster Abschnitt.

Die griechisch-römische Philosophie.

Erstes Capitel.

Die stoische und epicureische Philosophie.

I. Vorliebe der Römer für die stoische und epicureische Philosophie.

§. 117. Verbreitung der griechischen Philosophie nach Rom.

Die griechische Philosophie fand in Rom seit jener Zeit Eingang, wo drei grosse Redner und vorzügliche Vertreter derselben, der Academiker Carneades, der Peripatetiker Critolaus und der Stoiker Diogenes (156 v. Chr.) als Gesandte Athens dort erschienen waren. Was Diogenes, welcher sich den Römern durch seine Nüchternheit besonders empfahl, angefangen hatte, das setzte Panätius fort, welcher theils durch persönlichen Verkehr und Unterricht, theils durch seine schriftstellerische Thätigkeit mit solchem Erfolge wirkte, daß von nun an die Bekanntschaft der Römer mit der griechischen Philosophie, besonders mit der stoischen und epicureischen immer allgemeiner wurde. Daß die Römer sich vorzüglich diesen zwei Systemen zuwendeten, hatte seinen Grund theils darin, daß ihr Charakter auch im Leben entweder zu einer finsteren Strenge oder zu einer keine Grenzen kennenden Ueppigkeit sich hinneigte, theils darin, daß diese Systeme damals auch in Griechenland die vorherrschenden waren. Die großartigen Lehrgebäude des Plato und Aristoteles konnten nicht viele Freunde finden, weil sie nach ihrer ganzen Einrichtung eine ungetrübte wissenschaftliche Thätigkeit erforderten, zu welcher der damaligen Zeit die Energie und Freiheit fehlten. Die neue Academie aber hatte nur für die Bildung im Reden besondere Bedeutung.

§. 118. Die ersten Anhänger der Stoa und des Epicurus.

Die stoische Philosophie, welche den Römern wegen ihrer streng systematischen Form und wegen ihrer Ethik sich besonders empfahl, erfuhr bei ihnen im Laufe der Zeit bedeutende Modifikationen. Die Männer, welche sich derselben zuwendeten, waren in der Regel keine Philosophen vom Fache, sondern sie trieben philosophische Studien und Schriftstellerei entweder nur als Nebenbeschäftigung, wie Scipio, Lälius und Brutus, oder zu praktischen, besonders juridischen und oratorischen Zwecken, wie Tubero, Scävola, Sulpicius Rufus und Andere, oder sie waren praktische Stoiker, wie Cato. Zu denjenigen, welche tiefer in sie einzudringen suchten, scheint Balbus gehört zu haben. Am bedeutendsten und wohlthätigsten war der Einfluß, welchen die stoische Philosophie auf das Leben und die wissenschaftliche Ausbildung des römischen Rechtes übte. Indeß sind die meisten jener Römer, welche als Stoiker genannt werden, mehr als Eklektiker zu betrachten. Noch größer aber, als die Anzahl dieser Stoiker, war die Anzahl jener Römer, welche unter die philosophischen Grundsätze, die sie aus verschiedenen Systemen entlehnten oder sich selbst bildeten, stoische Elemente aufnahmen. Berücksichtigung der griechischen Speculation und eine aus den verschiedenen Lehrgebäuden gesammelte, für das subjektive Bedürfniß eingerichtete Lebensweisheit war damals in Rom Modesache und ein Erforderniß feinerer Bildung.

Die epicureische Philosophie, welche auf die Naturforschung, vorzüglich aber auf das gesellige und sittliche Leben entschiedenen Einfluß gewann, stellte Lucretius Carus in einem Lehrgedichte über die Natur der Dinge dar, um alle seine Leser von der Wahrheit derselben zu überzeugen und sie von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tode zu befreien.

II. Cicero's Verdienste und philosophische Ansichten.

§. 119. Cicero's Verdienste um die Philosophie.

Der eigentliche Vertreter des philosophischen Standpunktes der damaligen Römer und der wichtigste und einflußreichste Vermittler der griechischen Philosophie in Rom ist Cicero. Sein Verdienst liegt weniger in selbstständiger Forschung, als in dem Eifer und der Gewandtheit, womit er die griechische Philosophie, besonders die stoische, theils durch materielle Modifikationen, theils durch Abschwächung und Entfernung mancher Schroffheiten, wie in der Lehre von dem höchsten Gute und dem Weisen, theils durch gemeinverständliche und anziehende Darstellung für seine Landsleute annehmbar machte und sie in den römischen Bildungskreis einführte. Bei ihm trat die Philosophie aus den Schranken des Systemes und wurde zur Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Er verkennt nicht, daß das Wissen an und für sich einen Werth habe und reinen Genuß gewähre; allein eben so fest ist er überzeugt, daß es sich erst im Handeln vollende, welches daher für ihn einen höheren Werth hat, als die Theorie, so daß ihm also nicht die Erkenntniß, sondern ihre Einwirkung auf das Leben als der letzte Zweck der philosophischen Untersuchungen erscheint.

§. 120. Cicero's philosophische Ansichten und Grundsätze.

Cicero bekennt sich zwar zur neuen Academie; indeß erscheint seine Philosophie mehr als ein auf Scepsis gegründeter Eklekticismus. Allein die Scepsis ist bei ihm nicht so fast die Frucht einer selbstständigen kritischen Reflexion, als die Folge der Unentschiedenheit, welche bei ihm von der Uneinigkeit der Philosophen in den wichtigsten Fragen herrührt. Diesem Widerstreit legte er weit größeres Gewicht bei, als Allem, was die Academiker über die Sinnentäuschung und die Unmöglichkeit fester Begriffsbestimmungen vorgebracht hatten. Der Zweifel ist ihm aber nur die Vorbereitung zu einer positiven Ueberzeugung. Wenn auch dieser nicht die volle Sicherheit des Wissens, sondern nur eine derselben sich annähernde Gewißheit zukommt, so reicht ihm diese doch für das praktische Leben als das Endziel der Philosophie aus. Das Wahrscheinliche läßt sich am beßten durch Vergleichung und Prüfung der verschiedenen Ansichten finden. Diese ist aber insoferne möglich, als uns der Maaßstab der Entscheidung schon vor der Untersuchung gegeben ist. Als unmittelbar gegeben erscheint nun das Zeugniß der Sinne und das des Bewußtseyns; in letzter Instanz aber beruht alle unsere Ueberzeugung auf der unmittelbaren innern Gewißheit oder dem natürlichen Wahrheitsgefühle. Die Natur hat unserem Geiste nicht bloß eine sittliche Anlage, sondern auch die sittlichen Grundbegriffe als ursprüngliche Mitgift verliehen, weßhalb uns bloß die Entwicklung derselben obliegt.

Cicero glaubt nicht bloß die Einheit, sondern auch die Geistigkeit Gottes, welche er freilich nicht ganz strenge faßt, ebenso voraussetzen zu dürfen, wie die göttliche Vorsehung und Weltregierung. Mit dem Glauben an die Gottheit hängt seine Ueberzeugung von der Würde der menschlichen Natur innig zusammen. Die Seele betrachtet er als ein Wesen von überirdischer Abkunft und vertheidigt ihre Unsterblichkeit ausführlich. Das Sitten- und Rechtsgesetz ist ihm ein Abbild der göttlichen, die Welt regierenden Weisheit. In der Ethik war er vorzugsweise Stoiker, eignete sich aber nicht den strengen Stoicismus des Stifters an, sondern den mit platonischen und aristotelischen Elementen versetzten des Panätius, Posidonius und Antiochus. Da ihm die Untersuchung über das höchste Gut die wichtigste und für die ganze Philosophie entscheidende ist, so läßt sich ihr eigentlicher Zweck troß der Beschränktheit unsers Erkennens erreichen. Dem Zweifel wird in der Ethik keineswegs die Berechtigung zugestanden, welche ihm auf dem rein theoretischen Gebiete eingeräumt wird.

III. Die Stoiker und Cyniker der Kaiserzeit.

§. 121. Bedeutung des Stoicismus in der Kaiserzeit.

Von der wissenschaftlichen Fortbildung des Stoicismus läßt sich weniger sagen, als von seiner politischen Bedeutung. Während der Herrschaft der Kaiser wendeten sich nämlich in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung bei der Zunahme der Unsittlichkeit und moralischen Verkommenheit großentheils die Gegner dieser Zeitrichtung oder sittlich bessere Personen demselben zu, um in stiller Zurückgezogenheit in der stoischen Weisheit Trost und Beruhigung zu suchen oder mit dem Hel-

denmuthe stoischer Tugend der Willkür der Gewalthaber zu trotzen. So kam es, daß die stoische Philosophie einen politischen Charakter annahm und verdächtig wurde. Ihre Anhänger empörten theils durch ihre Vorliebe für das altrömische Wesen und die republicanischen Staatsformen, theils durch ihre hohen sittlichen Anforderungen die zügellose Menge, wie manche Herrscher, weßhalb einige wegen ihrer politischen Grundsätze das Leben verloren oder verbannt wurden.

§. 122. Seneca († 65. n. Chr.) und seine Zeitgenossen.

Seneca aus Corduba in Spanien, Lehrer des Nero, trug in seinen naturphilosophischen Schriften die Physik im Sinne der Stoiker vor; den eigentlichen Kern seiner Werke aber bildet die Moral, in welcher er in keinem wesentlichen Punkte von der Stoa abweicht. Es gibt kein Gut, als die Tugend, die aber keine Grade hat, so daß also alle Tugenden einander gleich sind. Die Befriedigung, welche sie gewährt, die Unabhängigkeit von allen äußeren Schicksalen, die Unverletzbarkeit des Weisen, dem Alles gehört, während der Thor absolut fehlerhaft ist, werden in rhetorischer Form mit glänzenden Farben geschildert und es wird gefordert, daß der Mensch seine Affekte nicht bloß mässige, sondern unbedingt ausrotte. Dabei behauptet er, der Rechtschaffene stehe in Nichts hinter der Gottheit zurück, sondern übertreffe sie noch, weil seine Unabhängigkeit ein Werk seines Willens sey. Gleichwohl erscheint bei ihm dieses stolze Vertrauen auf die Allmacht der Einsicht und des sittlichen Willens tief erschüttert und er läßt sich trotz seiner Lehre von der göttlichen Vorsehung und der Glückseligkeit des Weisen zu Klagen hinreißen, welche mit derselben nicht im Einklange stehen. Cornutus verband mit seinen stoischen Grundsätzen eine ausgebreitete Gelehrsamkeit und hatte einen sehr achtungswürdigen Charakter. Sein Schüler Persius aber verräth in seiner nüchternen Poesie eine krankhafte Stimmung. Musonius, der ebenfalls die stoischen Lehren popularisirte, wendete sich vorzüglich der Ethik zu, welche er in edler und einfacher Form vortrug.

§. 123. Epiktet aus Hierapolis in Phrygien.

Epiktet, welcher nach Verbannung der Philosophen aus Rom unter Domitian (94 n. Chr.) zu Nicopolis in Epirus eine stoische Schule gründete, legte in der Wissenschaft nur demjenigen besondere Bedeutung bei, was ihm geeignet schien, das sittliche Bewußtseyn im Kampfe mit der Nothwendigkeit, zu dessen Schlichtung vor Allem richtige Selbsterkenntniß gehört, zu kräftigen. Die Logik hatte für ihn insoferne Werth, als sie die Vorstellungen prüft und zu einer richtigen Beurtheilung des Guten und Bösen führt, dadurch aber die Thätigkeit des freien Subjektes im Handeln unterstützt. Den Mittelpunkt seiner Philosophie bildet die Ethik, um welche sich Alles dreht, was wir bei ihm von der Physik und Theologie finden. Er faßte Gott als das höchste Princip der Freiheit und Sittlichkeit, so daß also sein sittliches Gefühl den stoischen Pantheismus überwand. Die Welt, ein kunstvoll geschlossenes Ganze, entspricht nach ihm ihrem Begriffe vollkommen. Das wahre Wesen des Menschen aber besteht darin, daß derselbe ein Sohn Gottes und aller Menschen Bruder ist. Unserm Leben verschaffen wir dadurch den höchsten Werth, daß wir ganz und immerdar Gott leben, ihn preisen

und ihm mehr gehorchen als den Menschen. Die wahre Grundlage unserer Besserung bildet eine wache und gespannte Aufmerksamkeit auf uns selbst und unser gesammtes Thun. Unabhängigkeit von der Außenwelt ist das Ziel des wahren Weisen, dessen Lebensgrundsatz in den Worten: „Enthaltsamkeit und Geduld" ausgesprochen ist.

§. 124. M. Aurelius Antoninus.

Während der Stoicismus in politischer Hinsicht bisher auf der Seite derjenigen stand, welche sich mit den Verhältnissen der Zeit und des öffentlichen Lebens nicht befreunden konnten, bestieg er in M. Aurelius den Kaiserthron. Die Schrift dieses Fürsten, die letzte bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der stoischen Philosophie, welche kurze Sinnsprüche und aphoristische Betrachtungen enthält, in denen es sich durchaus um die Anwendung der philosophischen Lehren auf das Leben und die eigene Person handelt, verräth bereits einen gewissen Mysticismus, wodurch die innere Verwandtschaft dieser Form der stoischen Lehre mit jener des Neuplatonismus und ihr allmähliges Uebergehen in denselben deutlich hervortritt. Die theoretischen Ansichten dienen ihm stets nur zur Unterlage für eine religiöse oder sittliche Vorschrift und auch bei ihm erscheint die Zurückziehung des Menschen in sich selbst und die Ergebung in den Willen der Gottheit als die ethische Grundbestimmung. Wer sich auf sich selbst beschränkt und von allem Aeußeren losgemacht hat, ergibt sich unbedingt in den Weltlauf, in der Ueberzeugung, daß nichts geschehe, als der Wille der Gottheit, daß aber das, was dem Ganzen heilsam ist, auch für ihn das Beßte sey und daß ihm überhaupt nichts begegnen könne, was er nicht zum Stoffe vernünftiger Thätigkeit zu machen vermöchte. Fühlt sich der Mensch als Theil der Welt und ordnet er sich dem Weltgesetze unter, so wird er sich zugleich als ein Glied der Menschheit betrachten und in dem Wirken für dieselbe insoferne seine schönste Aufgabe finden, als er einsieht, daß alle Menschen unsere Verwandten sind und daß in allen derselbe göttliche Geist lebt.

Nach der Zeit der Antonine verschwand der Stoicismus, welcher unter ihrer Regierung über die ganze römische Welt verbreitet war und sehr viele Anhänger zählte, durch Vollendung seiner inneren Zersetzung allmählig aus der Geschichte und seine noch vorhandenen philosophischen Elemente gingen in den Neuplatonismus über.

§. 125. Anhänger der cynischen Schule.

Bald nach dem Anfange der christlichen Zeitrechnung tauchte auch der Name der Cyniker wieder empor, unter welchem sich eine Schaar theils wirklicher, theils bloß vorgeblicher Philosophen sammelte, die mit offener Geringschätzung aller rein wissenschaftlichen Thätigkeit die praktische Befreiung des Menschen von störenden Gemüthsbewegungen, unnöthigen Bedürfnissen und eitlen Bestrebungen zur einzigen Aufgabe sich setzten und vorzüglich durch die Einseitigkeit, womit sie die gleiche Richtung mit den Stoikern verfolgten, von diesen sich unterschieden. Der erste, welcher den Namen Cyniker wieder führte, ist Demetrius, ein Freund des Seneca. Etwas stärker tritt die cynische Eigenthümlichkeit bei Oenomaus aus der Zeit Hadrians hervor. Demonax, der zu

Athen bei der größten freiwilligen Armuth in voller Heiterkeit lebte und die Thorheiten seiner Zeitgenossen bekämpfte, verdient ebenfalls nur wegen seines Charakters, nicht wegen wissenschaftlicher Bedeutung, eine Erwähnung.

Zweites Capitel.

Die Anhänger der übrigen philosophischen Schulen.

§. 126. Die eklektischen Platoniker.

Die entschiedene Neigung der Römer zum Eklekticismus, welcher durch ihre bloß auf praktische Zwecke des öffentlichen und des Privatlebens abzielende Behandlung der Philosophie genährt wurde, trat in der späteren Zeit, wo er auch bei den Griechen immer mehr sich ausbreitete, noch allgemeiner hervor. Der griechische Eklekticismus, welcher im zweiten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung entstand, ging theils auf die Verbindung der platonischen Ideen mit den aristotelischen Categorien aus, theils auf eine harmonische Vereinigung der griechischen Philosophie mit den Religionsideen und Mythen des Morgenlandes. Plutarchus aus Chäronea, welcher die Hauptaufgabe der Philosophie in der Belehrung über die sittlichen Verhältnisse und Pflichten suchte, und deßhalb diejenigen Lehren als die Hauptsache ansah, welche auf Größe des Charakters und der Gesinnung hinwirken, stellte sich unter die Academie und knüpfte die Darstellung seiner Ansichten in der Art an die Erklärung platonischer Stellen an, daß er selbst da, wo er von Plato abweicht, doch nur sein Erklärer seyn will. Seine eigenen Untersuchungen beschränken sich neben einer mystisch gefärbten Metaphysik auf die Ethik. In der Metaphysik gerieth er tief in die dualistische Weltanschauung hinein, welche ihm die ganze sublunarische Welt und auch die Seele des Menschen als ein durch ihre Verbindung mit der Materie verfallenes und zerrüttetes Wesen erscheinen ließ und seinen Aussprüchen oft einen fast orientalischen Hauch mittheilte. In seiner Ethik, welche sich durch den Adel, die Milde und Reinheit seiner Grundsätze auszeichnet, verband er, wie in der Anthropologie, aristotelische Bestimmungen nicht immer glücklich mit platonischen Lehren; auch der Einfluß der Stoa läßt sich nicht verkennen; indeß fehlt es seiner Ethik an wissenschaftlicher Strenge.

Bei dem eklektischen Platoniker Maximus von Tyrus, welcher sich bereits nicht undeutlich zum Neuplatonismus hinneigt, tritt jene Betrachtung der Materie als eines reellen Principes der Unvollkommenheit und des Bösen, welche im Neuplatonismus sich findet, bereits stark hervor. Ein Zeitgenosse des Maximus ist der africanische Rhetor Apulejus, der ebenfalls der Lehre Plato's zugethan war, aber auch manche fremde Ansichten mit derselben verband. Alkinous, welcher die platonischen Ideen mit den aristotelischen Categorien zu vereinigen suchte, unterschied drei Ursachen, die Materie, die Urbilder und das schöpferische Princip oder die Gottheit. Als der entschiedenste Vorläufer des Neuplatonismus aber ist Numenius aus Apamea anzusehen, dessen Trias von Göttern ein Tritheismus ist. Während der erste Gott ruhig in sich beharrt, gestaltet der zweite, tief unter ihm stehende oder der Demiurg, den ersten Gott anschauend, die Materie nach den ide-

alen Formen, welche er in demselben erblickt, und bringt somit den dritten Gott hervor, welcher das Geschaffene oder die Welt ist.

§. 127. Die Neupythagoreer.

Unter den Neupythagoreern dieser Zeit erregte Apollonius von Tyana, welcher in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts das römische Reich, vorzüglich den Orient, als Spender religiöser Weihen und als Wunderthäter durchreiste, das meiste Aufsehen. Er war ein Mann der That, nicht des systematischen Denkens und suchte zunächst für die Wiederbelebung des reinen Platonismus und die Verschmelzung morgenländischer und abendländischer Weisheit zu wirken. Ganz neuplatonisch ist bei ihm die wissenschaftliche Rechtfertigung des Polytheismus und die Verachtung der Materie. Neben ihm werden Moderatus und Nicomachus, zwei gelehrte Erklärer der pythagoreischen Philosophie, Sotion, welcher sich mit der Ausbildung der Ethik nach den Grundsätzen der Pythagoreer beschäftigte, und Secundus aus Athen als Anhänger der neupythagoreischen Lehre bezeichnet, welche die ältere keineswegs rein, sondern mit verschiedenen späteren Ideen vermischt darstellte. Auch sie bildete ein Uebergangsglied zu jener großen Verschmelzung griechischer und orientalischer Ansichten, welche der Neuplatonismus herbeiführte.

§. 128. Die Peripatetiker.

Die peripatetische Schule verlegte sich in dieser Zeit noch ausschließlicher als früher auf die gelehrte Behandlung der alten Philosophie und namentlich auf die Erklärung der Schriften des Aristoteles, um die sich Aristocles von Messene und Alexander von Aphrodisias verdient machten. Unter den spätern Erklärern nimmt vorzüglich Simplicius eine ehrenvolle Stelle ein. Der berühmte Arzt Galenus (geb. um 131), dessen Ansichten mit denen der peripatetischen Schule große Verwandtschaft zeigen, wählte aus allen Lehrgebäuden dasjenige aus, was ihm das Beßte zu seyn schien. Er entdeckte zuerst den Ursprung der Nerven im Gehirne und nahm zur Erklärung der Bewegung und Empfindung mittelst derselben einen äußerst feinen Lebensgeist an, den er als das vermittelnde Element zwischen Leib und Seele betrachtete.

§. 129. Die Sceptiker.

Um den Anfang der christlichen Zeitrechnung scheint sich die ältere Scepsis wieder erhoben zu haben; wenigstens blühte um diese Zeit der erste Sceptiker außerhalb der neuen Academie, Aenesidemus. Unter seinen Nachfolgern zeichneten sich Agrippa und besonders Sextus (200—250) aus, welcher wegen seiner Parteistellung als Arzt der Empiriker hieß. Dieser Mann ist für uns besonders deßhalb wichtig, weil wir in seinen Schriften Alles umständlich zusammengestellt finden, was der Scepticismus des Alterthums gegen die Gewißheit unserer Erkenntniß vorzubringen wußte. Die Fortbildung, welche die frühere Scepsis in dieser Zeit erfuhr, besteht zuvörderst darin, daß sie die Polemik gegen den Dogmatismus älterer und neuerer Schulen, vorzüglich gegen jenen ihrer Hauptgegner, der Stoiker, gründlicher durchführte, sodann darin, daß sie die sceptischen Gründe gegen die Möglichkeit des

Wissens auf eine kleinere Anzahl von Gemeinplätzen (τρόποι) reducirte. In der Fassung dieser Tropen läßt sich ein Fortschritt von der empirischen Aufzählung zu größerer Einfachheit und Allgemeinheit nicht verkennen. Die älteren Sceptiker unterschieden zehn Tropen, von denen die meisten die sinnliche Wahrnehmung betrafen. Zum Beweise dafür, daß wir die Dinge nur subjektiv gefärbt wahrnehmen, führten sie die Verschiedenheit der Constitution und der Sinnenwerkzeuge unter Menschen und Thieren, sowie jene der körperlichen und geistigen Zustände und die Verhältnisse und Einflüsse an, welche auf unsere Beobachtung störend einwirken. In Betreff unserer Urtheile über das Wahrgenommene hoben sie die Täuschungen, welche die Vergleichung des Einen mit dem Andern, die Neuheit einer Erscheinung, die Vorurtheile und ähnliche Dinge erzeugen, hervor. An die Stelle dieser zehn Tropen setzte Agrippa fünf, von denen der erste die Unmöglichkeit des Wissens aus der Verschiedenheit der Meynungen, der dritte aber daraus erschließt, daß das Wahrgenommene je nach seinem Verhältnisse zu dem Wahrnehmenden, sowie zu andern zugleich mit ihm wahrgenommenen Dingen so oder anders erscheine, während die übrigen drei geltend machen, daß jeder Beweis wieder eines Beweises bedürfe, daß die Axiome der Dogmatiker bloß unbewiesene Hypothesen seyen und daß ihre Beweise sich im Cirkel drehen. Zuletzt wurden alle sceptischen Wendungen auf zwei zurückgeführt: Alles Erkennbare müßte entweder durch sich selbst oder durch Anderes erkannt werden; jenes finde aber nicht statt, weil sonst Allen Alles gleich erscheinen würde, dieses aber könne man nicht annehmen, ohne in einen unendlichen Progreß oder in einen Cirkel zu gerathen. Uebrigens sind die Gründe der Sceptiker in diesen Tropen nicht erschöpft. Sextus griff nicht bloß das Causalitätsverhältniß an, gegen welches schon Aenesidemus acht Tropen aufgestellt hatte, sondern auch den Induktionsbeweis und bezweifelte das Daseyn Gottes. Uebrigens legten diese Sceptiker einen ungleich größeren Werth auf die empirischen Wissenschaften, als die früheren und zeigten sich eben dadurch als die Söhne einer Zeit, in welcher die selbstständige Forschung mehr und mehr in gelehrtem Empirismus erlosch.

Zweiter Abschnitt.

Die griechisch-alexandrinische Philosophie.

§. 130. Allgemeine Charakteristik derselben.

Die äußeren Bedingungen zur Verbreitung der griechischen Philosophie unter die Völker des Morgenlandes sind in den Eroberungen Alexanders des Großen und in der nach seinem Tode erfolgten Entstehung mehrerer einzelner Staaten zu suchen, deren Beherrscher die griechischen Sitten und Künste mehr oder minder schätzten und begünstigten, wie dieß besonders bei den Königen von Pergamum und bei den Ptolemäern in Aegypten der Fall war, welche die griechische Litteratur mit großer Vorliebe förderten. In Alexandria begegneten sich die ihrem Ursprunge und Inhalte nach verschiedensten Lehren und Ueberlieferungen, weil diese Stadt damals der Mittelpunkt des Welthandels und der Sammelplatz der Gelehrten war, und auch griechische Philosophen, die verschiedenen Systemen anhingen, sich dort niedergelassen hatten. Vorzüglich

zog die Lehre Plato's die phantasiereichen und gemüthvollen, zur Mystik geneigten Morgenländer an, unter denen sie aber durch andere Elemente und orientalische Vorstellungen und Ideen, welche mit ihr verschmolzen wurden, ihren eigenthümlichen Charakter verlor, so daß sie im Neuplatonismus in einer veränderten Gestalt auftritt. Schon früher entwickelte sich in Alexandria aus der jüdischen Tradition unter dem Einflusse verschiedener morgenländischer Religionsideen und griechischer Philosopheme eine Religionsphilosophie, welche in gar vielen Punkten von den heiligen Schriften des alten Bundes wesentlich abweicht.

Erstes Capitel.

Die jüdisch-alexandrinische Philosophie.

§. 131. Nähere Bezeichnung derselben.

Die damals in Alexandria lebenden Juden wurden auch mit der griechischen Philosophie bekannt. Sie achteten ihre heiligen Urkunden zu hoch und waren von dem höheren Ursprunge ihres Inhaltes zu lebhaft überzeugt, als daß sie dieselben nicht als den Urquell aller Weisheit hätten anerkennen sollen. Dabei konnten sie aber auch den großartigen Leistungen der griechischen Philosophie, welche in plastisch vollendeter Form sich ihnen darstellte, ihre Bewunderung nicht versagen und suchten deßhalb das Verhältniß zwischen ihr und der heiligen Schrift zu erklären. Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung ist Philo (geb. um 20 v. Chr.), welcher aus einem priesterlichen Geschlechte stammte, und mit den Schätzen der griechischen Weisheit fast ebenso vertraut war, wie mit den heiligen Urkunden und Ueberlieferungen seines Volkes. Der ihm gewöhnlich zugeschriebene Beginn der Mischung orientalischer und occidentalischer Elemente ist auf eine Combination jüdischer und griechischer Lehren zu beschränken, da er die Ansichten der Aegyptier und Chaldäer verachtete, von den indischen aber keine Kenntniß hatte und die Ueberlieferungen des persischen Volkes nur mittelbar auf ihn einwirkten. Allein die allegorische oder typisch-mystische Schrifterklärung, der viele Mitglieder der alexandrinischen Schule zugethan waren, betrieb er mit großem Tiefsinne. Indem er aber von der Ansicht ausging, daß nicht bloß die Lehren des Socrates, des Plato und der Stoiker, sondern sogar jene des Heraclit aus jüdischer Quelle geflossen seyen, mühte er sich vergeblich ab, die griechische Speculation mit dem Glauben seines Volkes in Uebereinstimmung zu bringen.

I. Grundzüge der Philosophie des Philo.

§. 132. Philo's Theologie.

Der Mittelpunkt der Lehre Philo's ist seine Unterscheidung des verborgenen und des geoffenbarten, in der Welt und in der Menschheit wirksamen Gottes, dessen Daseyn wir theils mittelbar aus seinen Werken, theils unmittelbar mit dem reinen Geiste erkennen, dessen Wesen wir aber nicht zu erfassen vermögen. Dem höchsten, in sich verborgenen Gotte legt er untheilbare Einheit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit und Selbstgenügsamkeit bei. Wenn er ihn das Urgute nennt, so ist ihm dieses Wort doch eine unzulängliche Bezeichnung, insoferne das reine Wesen Gottes, welcher alle Dinge umfängt, selbst aber von kei-

nem umfangen wird, über den Begriff des Guten, wie über den des Einen erhaben ist. In diesem, in sich verborgenen Gotte nahm Philo ohne consequente speculative Entwicklung eine successive Gliederung von Offenbarungen an, um zuerst den Ursprung der idealen, dann der sinnlichen Welt und in ihr des Menschen, endlich um die durch Alles hindurch gleichmässig waltende und Alles erhaltende Vorsehung zu erklären. Die erste Manifestation dieser Offenbarung sind Vernunft und Weisheit, jene der Dinge und zunächst des Logos Vater, diese aber die Mutter derselben. Die zweite Manifestation ist die des Begriff und Wort schaffenden Logos. Das Wort ist das Medium, durch welches Gott alles in der Welt wirkt, mithin sowohl das der Weltschöpfung, als auch das ihrer Erhaltung und der Vorsehung. Als innerer Logos ist dieser zeitlos, der idealen Welt Seele und Mittelpunkt, als äußerer aber ruft er die Zeit und die Formen der sinnlichen Welt in das Daseyn.

§. 133. Philo's Kosmologie.

Der Weltschöpfung durch den Logos geht, weil in der idealen Welt Alles ewig ist, die Entstehung der Zeit voran, deren Beginn das große Werk der Nachbildung der Ideen in einer sinnlich wahrnehmbaren Welt eröffnet. Die Welt ist zugleich mit der Zeit geschaffen und sie ist auch ihrer Natur nach als gewordene vergänglich, aber sie wird nicht vergehen, weil ihr Gott die Kraft eines ewigen Bestehens mitgetheilt hat. Die göttliche Vorsehung beschränkt sich nicht auf das Ganze, sondern erstreckt sich selbst auf die kleinsten Theile der geschaffenen Welt und leitet dieselbe nach ewigen Zwecken. Die Frage, warum die Welt trotz der Vorsehung ein in vieler Beziehung so unvollkommenes Abbild der durchaus vollkommenen Ideenwelt sey, suchte Philo einerseits durch die Annahme einer ungeformten, bestimmungslosen Materie zu lösen, welche durch die Trägheit ihres Daseyns dem göttlichen Schaffen eine Schranke setzt und Ursache ist, daß nicht alle Geschöpfe in gleicher Weise alle göttlichen Gaben in sich aufnehmen können, andererseits stellte er derselben, weil sein reiner Monotheismus mit seiner allwirksamen Gotteskraft eine ihr feindlich gegenüberstehende Materie nicht ertrug, eine andere, mittelbar dem Parsismus entlehnte gegenüber, nämlich die, daß das Unvollkommene und Vernunftlose in der Welt nicht von Gott selbst, sondern von niederen und geschwächten Mittelkräften geschaffen sey, weßhalb weder die sinnliche Welt der idealen, noch der sinnliche Mensch dem idealen Menschen, wie er in Gottes Gedanken besteht, entspreche. Philo wußte aber diese beiden Ansichten nicht anders zu vermitteln, als durch den Gedanken, daß Gott nicht in allen Dingen auf gleiche Weise selbst wirksam seyn könne, weil nicht alle der göttlichen Wirksamkeit auf gleiche Weise sich hingäben.

§. 134. Philo's Psychologie und Ethik.

Der Mensch ist die Einheit von Vernunft und dem Vernunftlosen; seine Seele hat an beiden Antheil. Ihr wahres Leben fängt nicht erst nach dem Tode an, sondern ist nach ihm die schon im leiblichen Leben mögliche Vereinigung des Geistes mit Gott, der wahre Tod derselben aber ihr Versinken in das Sinnliche. Ihre Unsterblichkeit hielt er

eben so fest, wie die sittliche Freiheit, wiewohl er diese nicht philosophisch begründete. Die Ethik, welche bei ihm, wie bei den gleichzeitigen griechischen Philosophen, den Mittelpunkt alles Philosophirens bildet, ist wesentlich Tugendlehre. Die Glückseligkeit ist ihm einerseits Eins mit der sich selbst genügenden Tugend, welche er Anfang und Ende alles menschlichen Strebens nennt, andererseits mit der Gottähnlichkeit oder der Erneuerung des Menschen in das Bild Gottes, so daß sich bei ihm die Glückseligkeit zur Seligkeit, zur ruhigen Freudigkeit in Gott, die Naturgemäßheit der Stoiker aber zur Einheit mit dem Willen Gottes verklärte, während die vier Tugenden Plato's, welche er seiner Tugendlehre als wesentliche Grundlage einverleibte, in der Trias der religiösen Tugenden, im Glauben, der höchsten unter allen, in der Liebe und Frömmigkeit ihre Vollendung finden. Um das Böse von Gott ferne zu halten, leitete er dasselbe aus der natürlichen Freiheit der durch den Körper beschränkten Einzelseele ab, welche durch den eigenen Trieb noch der Seite des Werdens und Nichtseyns zugewendet sey.

II. Die cabbalistische Philosophie.

§. 135. Ursprung und Bedeutung der Cabbala.

Die allegorisch-mystische Auslegung der heiligen Schriften des alten Bundes wurde unter Benützung der verschiedenartigsten griechischen und orientalischen Philosopheme durch die jüdischen Gelehrten auf eine so eigenthümliche und zum Theil einseitige Weise betrieben, daß daraus in Folge willkürlicher Deutungen, Abänderungen oder Vermehrungen des mosaischen Gesetzes ein buntes Gemisch älterer jüdischer Religionsbegriffe und fremdartiger philosophischer Ideen hervorging. Dieser Inbegriff jüdischer Religionslehren und Vorschriften ward zu Anfang des zweiten Jahrhunderts durch Rabbi Jehuda unter dem Titel: „Mündliche Ueberlieferungen" aufgezeichnet und in der Mischna oder dem Texte des Talmud, wozu später noch ein Commentar kam, niedergelegt. Neben dieser vorzüglich auf den Talmud gestützten Religionsphilosophie der Rabbinen entstand noch ein ganz eigenthümliches System in der sogenannten cabbalistischen Philosophie oder geheimen Weisheit, gegründet auf die Bücher Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz), deren Verfasser die beiden Rabbinen Akibah und Jochai im zweiten Jahrhunderte waren. Cabbala im engern Sinne ist der Inbegriff jener geheimen Lehren, welche die Juden in Alexandria theils in Bezug auf mystische Erklärung der heiligen Schrift, theils über Gott, die Geister und die Natur auf außerordentlichem Wege empfangen haben wollten. Die Anfänge der Cabbala gehen gewiß über die Zeit, in welcher Akibah und Jochai lebten, weit zurück, und entstanden zu Alexandria wahrscheinlich aus der Verbindung orientalischer, pythagoreischer und platonischer Ansichten mit den Lehren des traditionellen Judenthums, so daß jene zwei Rabbinen das nicht erst aus sich schöpften, was sie aufzeichneten. Schon bei Philo zeigen sich Keime cabbalistischer Philosophie, welche später weiter entwickelt und auch mit peripatetischen Lehren versetzt wurden.

§. 136. Die philosophischen Grundansichten der Cabbala.

Die philosophische Grundlage der Cabbala ist das Emanationssystem. Es gibt drei einander subordinirte Principien der

Welt, den unendlichen Geist oder das unendliche Licht, Ensoph, den ersten oder unmittelbaren Ausfluß aus demselben, Adam Cadmon, und zehn helle Lichtkreise oder Sephiren. Zwischen den obersten Lichtkreisen befinden sich vier in Ansehung ihres Ranges von einander verschiedene Welten. Die erste derselben zwischen der ersten und zweiten Sephire heißt Aziluth, die ausfließende. Die hierin befindlichen Wesen sind alle noch rein geistiger Natur. Die zwischen der zweiten und dritten befindliche Welt heißt die geschaffene (Briah); die Wesen derselben sind schon gröber, doch noch nicht materiell und körperlich; die zwischen der dritten und vierten Sephire enthaltene Welt heißt die gebildete (Jezirah), welche noch gröber ist, als die vorige. Die Welt endlich unter der vierten heißt die gemachte (Asiah), welche ganz materiell und verdichtet ist. Von hier an werden die Wesen immer gröber bis zum Mittelpunkte hin, wo unserer Welt ihr Platz angewiesen ist. In der dritten Welt befinden sich die Engel, welche zwar mit Körpern, aber mit feinen ätherischen Körpern versehen und in verschiedene Classen getheilt sind; in der vierten Welt aber wohnen die bösen Geister, welche mit dem Reiche Gottes in stetem Kampfe begriffen sind. Der praktische Theil der Cabbala streift an das Gebiet der Magie. Die Anhänger derselben bildeten sich ein, durch das Schreiben oder Aussprechen gewisser Namen, Worte und Stellen der heiligen Schrift übernatürliche Wirkungen hervorbringen zu können, besonders durch das Aussprechen des Namens Jehovah, dem sie eine so große magische Kraft beilegten, daß nach ihrer Ansicht derjenige, welcher die rechte Aussprache desselben wüßte, alle denkbaren Wunder wirken könnte.

Zweites Capitel.

Die neuplatonische Philosophie.

§. 137. Ursprung und Bedeutung derselben.

Der Neuplatonismus ist das letzte Produkt des speculativen Geistes der Griechen, welcher durch morgenländische Lehren und Ideen befruchtet, noch einmal sich erhob, die alte Welt aufregte und vom dritten bis zum sechsten Jahrhunderte das religiös-sittliche und geistige Leben der meisten heidnischen Völker beherrschte. Der Gründer des Neuplatonismus ist Ammonius Saccas, welcher im Anfange des dritten Jahrhunderts in Alexandria Philosophie lehrte, sein größter und geistreichster Schüler aber Plotinus (205—270) aus Lycopolis in Aegypten, der als der eigentliche Vollender desselben anzusehen ist. Beide Männer vertraten die alexandrinisch-römische Schule, neben welcher sich später eine syrische und athenische bildeten. Die Philosophie der Neuplatoniker enthält drei Momente, welche ziemlich gleiche Bedeutung haben, wiewohl sie nicht von allen Anhängern derselben gleichmässig entwickelt wurden, die platonische Ideenlehre in ihrer Ergänzung durch Aristoteles, den griechisch-ägyptischen, mit persischer Dämonologie und aramäischer Naturreligion vermischten Polytheismus und den Enthusiasmus, welcher das Göttliche nicht bloß mit der Vernunft zu erkennen, sondern in der Ekstase unmittelbar zu schauen strebte. Den drei Gebieten der Philosophie, der Dialektik, Physik und Ethik, entspricht in ihrem Systeme eine Trias von Principien, nämlich das

Gute oder das über alles Seyn erhabene und verborgene Eine, der Geist oder die göttliche Idealwelt und die Seele oder die das Einzelne schaffende Allkraft. Alle drei Schulen betrachteten die Welt als ein von Ewigkeit her aus Gottes Wesen entlassenes und von seinem Geiste erfülltes, nicht aber als ein in der Zeit erschaffenes Ganze und sahen die Materie für das absolut Wesenlose, für den Grund aller den einzelnen Naturbildungen anhaftenden Schwäche und aller sittlichen Verkehrtheit an. Die Tugend hielten sie für ein Leben im reinen Geiste, für eine Flucht aus der Welt und eine demüthige Hingebung an die Idee des Guten, für einen fortgesetzten Reinigungsproceß, dessen Folge das Schauen Gottes ist, welches den höchsten Zustand der Seele und des Geistes und die Blüthe des menschlichen Lebens bildet.

Wie die verschiedenen philosophischen Systeme, so strebten die Neuplatoniker auch die Religionen durch Allegoristren und Idealistren zu einer innern Einheit zu verknüpfen, damit ihre Philosophie zugleich mit allen Religionen identisch wäre und die religiösen Bedürfnisse der Völker befriedigte. Sie suchten in ihr die absolute Wahrheit, wie die Christen in ihrer Religion. Wie aber diese keinen durchgängigen Widerspruch gegen die heidnische Philosophie erhoben, so sprachen auch die Neuplatoniker der christlichen Religion nicht alle Wahrheit ab, um sie dieser oder jener heidnischen Religion beizulegen, sondern sie suchten ihr nur die absolute Wahrheit, welche sie als göttliche in Anspruch nimmt, und kraft deren sie über allen heidnischen Religionen, wie über aller Philosophie steht, streitig zu machen.

§. 138. Die drei Principien des Plotinus.

Nach Plotinus, welcher sich vor allen seinen Nachfolgern durch die Tiefe seiner Gedanken und durch die strenge Zurückführung aller Theile der Philosophie auf die Ethik auszeichnete, leiten uns drei Wege zu Gott, die Liebe (Sittlichkeit), die Musik (Kunst) und die Philosophie, zu dieser aber führt zunächst die Mathematik, dann die Dialektik. Diese war ihm das höchste Geschäft des denkenden Geistes, die Kunst, durch Zergliederung und Auflösung, durch Feststellung und Verknüpfung der Art- und Gattungs-Begriffe allmählig zu den höchsten und reinsten Begriffen, zu den Urcategorien der göttlichen Vernunft, emporzusteigen. Das oberste Princip von Allem ist das Eine, welches nicht in dem Sinne Princip aller Dinge ist, daß es die Einheit derselben bildet, sondern dieses Eine ist der schöpferische Grund aller Dinge, von welchem alle Vielheit ausgeschlossen ist. Als der Urquell alles Seyns, alles Lebens und Denkens ist es nicht ferne von uns. Als die Möglichkeit von Allem ist es absolute Kraft, aus welcher von selbst und ohne daß sie sich innerlich verändert, ein Erzeugniß hervorgeht, welches ihr Reflex ist. Dieses Wesen, welches aus ihr, wie der Strahl aus dem Lichte, hervorquillt und als der Ausdruck ihrer Urkraft ihren unendlichen Inhalt in sich abspiegelt, ist der Geist, welcher als Spiegelung der Einheit ihr ähnliches Abbild und darum gleichfalls Einheit ist, aber nicht die absolute, welche nicht schaut, sondern erst in ihm zur Selbstbeschauung gelangt. Weil aber dem Geiste als dem Abbilde der Einheit das Einsseyn wesentlich ist, so ist er als Einheit des Schauenden und Geschauten zu fassen. Er ist der absolute Reichthum, Eins und

Vieles zugleich, insoferne sein einfaches Wesen zu einem alle Gattungen und Arten der Dinge umfassenden Gedankensysteme oder zu einer Idealwelt sich erweitert, so daß er der ewige Akt der Verwirklichung des in der absoluten Einheit enthaltenen Möglichen und das geistige Weltall ist, welches alle möglichen Wesen umfaßt und die Sinnenwelt, welche nur ein Abbild von ihr ist, nichts enthalten kann, was nicht schon urbildlich in jener sich vorfindet. Der wirkliche Geist, welcher, wie die absolute Einheit, eine Kraft ist, hat als solche ebenfalls eine Folge, die ganz unabhängig von seiner auf die Einheit gerichteten anschauenden Thätigkeit aus ihm hervorgeht. Dieses aus dem Geiste folgende Wesen ist die allgemeine Seele, welche dadurch, daß sie den Inhalt des Geistes in sich hineinschaut, eine die Ideenwelt abspiegelnde Seelenwelt hervorbringt und diese zugleich in das negative Seyn der Materie setzt. Diese ist der Abfall des Geistes von sich selbst, nicht ewig, aber unvergänglich, weil sie nie zu werden aufhört, die absolute Möglichkeit, welche zu Allem werden kann, aber die Kraft des Werdens nicht in sich selber hat.

§. 139. Die Kosmologie des Plotinus.

Die Welt ist nicht in der Zeitfolge geschaffen, sondern sie ging auf einmal, wie ein Bild des Geistes auf. Die Allseele, die gleichsam nach Außen gerichtete, Leben schaffende, Seite des Geistes, vermittelt die Ideen desselben mit der sichtbaren Welt, so daß die ideale und reale Welt nicht von einander getrennt sind. Die Welt, welche aus dem einen, wahrhaft Realen durch Ausstrahlung hervorgeht, gehört nothwendig zum Wesen Gottes, wie das Licht zu dem Wesen der Sonne. Deßhalb ist in der Natur Alles vom Geiste durchdrungen, Alles des Geistes voll, welcher aber in ihr auf den verschiedensten Stufen erscheint, insoferne mit der Entfernung von der Quelle die Vollkommenheit der Ausstrahlung abnimmt. Es zeigt sich in den einzelnen Gattungen und Arten ein steter Fortgang vom Unvollkommenen zum Vollkommneren, zu welchem das Niedere sehnsuchtsvoll emporringt. Alles aber ist durch ein ewiges Weltgesetz zu einer unauflöslichen harmonischen Verwandtschaft und Mitleidenschaft unter einander und mit dem Ganzen verbunden. Die vollkommensten Wesen der Körperwelt sind die Sterne, deren Licht eine immaterielle, seelenartige Substanz ist, während ihre ewige Bewegung und ihre hohe Schönheit sich als das Bild der höchsten Vernunft und Harmonie erweist. Die Erde hat zwar ein bewußtloses Leben, entbehrt jedoch nicht ganz der Empfindung, da es nirgends etwas schlechthin Leb- und Vernunftloses gibt, insoferne im letzten Grunde Alles aus dem einen Lebendigen und der höchsten Vernunft stammt. Schon in dem Minerale ist schlummerndes Leben, so lange es dem großen Weltzusammenhange angehört; in der Pflanze tritt dasselbe deutlicher hervor; in den Thierseelen aber entwickelt sich, wiewohl sie noch in die Körper versenkt sind, Empfindung, Bewußtseyn, Gedächtniß und eine Art von Denken, so daß der Geist in ihnen waltet, wenn auch erst der Möglichkeit nach.

§. 140. Psychologie und Ethik des Plotinus.

Jede besondere, aus der allgemeinen Weltseele als eine Ausstrahlung derselben hervorgehende Seele bildet sich zunächst ihren Körper,

durch welchen sie allein in das Reich der Sichtbarkeit eintreten kann. In der menschlichen Seele findet keine Theilung nach Kräften oder Monaden statt, sondern sie ist ganz und ungetheilt in allen ihren Akten und es wirkt immer die ganze Seele, wenn auch in verschiedener Weise. Schon die sinnliche Anschauung ist ein schwächeres Denken, das Denken aber eine kräftigere Anschauung; Erinnerung und Gedächtniß stehen zwischen Wahrnehmung und Denken in der Mitte. Das vermittelnde Element zwischen der Seele und der Vernunft ist der Verstand, dessen vorzüglichste Thätigkeit in der Reflexion besteht. Erhebt sich der Geist zum intuitiven Denken der Vernunft und zu ihren Ideen, so ist in diesem Denken Alles, wie im göttlichen Geiste, gesondert und vereinigt und das Denken ist hier sein eigener Gegenstand. Die menschliche Seele kann sich indeß selbst über dieses Wissen und über alles Irdische in der Art zu dem reinen, einfachen Urgrunde oder Gott emporschwingen, daß beide nicht mehr zwei sind, sondern Eins werden.

Dieses Einswerden des menschlichen Wesens mit dem göttlichen schwebte dem Plotin als höchstes Ziel der Ethik vor. Durch Tugend wird nach ihm der Mensch wesensgleich mit Gott und nach kurzer Erniedrigung erhöht. Die sogenannten praktischen oder politischen Tugenden stellte er, ohne sie gerade zu verachten, gegen die in religiöser Beschaulichkeit wurzelnde und mit ascetischer Strenge, Leidenschaftslosigkeit und Erhebung über alles Leibliche jener sich ganz hingebende Tugend sehr zurück und das Handeln des Menschen hat nach ihm nur insoferne einen Werth, als es von der religiösen Betrachtung ausgeht. Das Gute ist ihm Harmonie und Gesundheit des Geistes, das Böse aber Krankheit. Den Sitz des Bösen suchte er in einem dem Geiste widerstrebenden Triebe der einzelnen, in das Leibliche noch gleichsam vergrabenen Seele, als letzten Grund desselben aber betrachtete er die Materie. Zur freien Selbstbestimmung gehört das Wissen und Können des Guten. Unfreiheit findet dann statt, wenn man nicht kann, was man will, oder nicht wirkt, was man als gut erkennt. In dem Maaße, in welchem der Mensch sich über die Willkür oder über das Vermögen, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, zu der wahren Freiheit erhebt, wird er von der Nothwendigkeit der Natur, welcher sein Handeln immer noch nach seiner äußern Seite angehört, frei.

§. 141. Plotin's Nachfolger und ihr Verhältniß zu ihm.

Plotin's Geist ging auf keinen seiner Schüler über; vielmehr trübten diese die consequente Strenge seiner Gedanken durch verschiedene fremdartige Elemente. Porphyrius (233 — 305), welcher die Werke seines Lehrers ordnete, bildet den Uebergang zu der syrischen Schule des Jamblichus († um 333), dessen zahlreiche Anhänger seine Lehre über den Orient verbreiteten. Die athenische Schule gründeten Plutarchus aus Athen und Syrianus aus Alexandria. Proclus (412 — 485), auf welchen die Leitung derselben überging, war ein vielseitig und gründlich gebildeter Mann und der größte Dialektiker der neuplatonischen Schule. Während für Plotin die Ethik das höchste Interesse hatte, und seine Schule von gröberem Aberglauben und orientalischer Dämonologie sich ferne hielt, herrschte in der syrischen des Jamblichus die Theosophie vor, und die dem Morgenlande eigene Theurgie und

Dämonologie gelangten in ihr zu einer das griechische Element überwuchernden Herrschaft. In der athenischen Schule aber waltete die Dialektik vor und es zeigte sich ein Streben nach Vereinigung der alexandrinisch-römischen und der syrischen Richtung. Proclus, das Haupt derselben, suchte Plato's Lehre mit jener des Aristoteles zu versöhnen und der orientalischen Elemente sich zu entschlagen, was ihm jedoch nicht gelang. Nach ihm verdient Damascius aus Damascus erwähnt zu werden.

Die griechische Philosophie, welche schon längst ihre innere Lebenskraft verloren hatte, vermochte sich, als das Christenthum seine segensreiche Wirksamkeit nach allen Richtungen ausbreitete, nicht mehr zu behaupten und ging, zumal als der Kaiser Justinian die heidnischen Philosophenschulen in Athen (529) schließen ließ, ihrer völligen Auflösung entgegen.

Zweiter Theil.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

§. 142. Das Christenthum und sein Verhältniß zur Philosophie.

Der eigenthümliche Charakter, welcher die Philosophie des Mittelalters auszeichnet, erklärt sich aus der höheren Grundlage, auf welcher sie ruht. Die Geschichte des Alterthums zeigt uns ein unaufhörliches Ringen der von Gott getrennten Menschheit, sich von dem Irrthume loszuwinden. Allein soviel sie sich auch abmühte, so konnte sie weder zu einer vollkommen befriedigenden Erkenntniß dessen, was uns zu wissen nothwendig ist, noch zu jenem inneren Frieden gelangen, welchen die lebendige Gemeinschaft mit Gott gewährt. Als sie die Folgen der Sünde an sich erfahren hatte und zum Bewußtseyn ihrer Unfähigkeit, sich durch eigene Kraft aus den Fesseln derselben und des mit ihr verbundenen Irrthums zu befreien, gekommen und die Zeit der göttlichen Rathschlüsse erfüllt war, wurde Christus, das ewige Wort des Vaters, Mensch, um die Macht des Versuchers, dessen List die Stammeltern unterlagen, zu brechen, durch seinen Gehorsam den Ungehorsam des Geschlechtes zu sühnen nnd durch seinen schuldlosen Tod die todeswürdige Schuld der Menschen zu tilgen, damit aber zugleich den Tod zu besiegen und die Ueberwindung desselben in seiner Auferstehung zu offenbaren. Nach seiner Rückkehr zum Vater sendete er den verheißenen Geist, um die von ihm gestiftete Kirche, seine Stellvertreterin auf Erden, in ihrer Wirksamkeit zu leiten, damit sie für Alle, die eines guten Willens sind, die Aneignung der Früchte seiner Menschwerdung und Erlösung, der Erkenntniß der ewigen Wahrheit in ihrer Lehre und der uns zum Guten anregenden und in der Vollbringung desselben unterstützenden Gnade in den ihr anvertrauten Heilsgütern vermittelte.

Das Christenthum erhob als absolute Wahrheit das dem Zweifel anheimgefallene Denken in die Gewißheit der göttlichen Wahrheit, es entzündete in den erkalteten Gemüthern wieder Andacht und Liebe und stärkte den erschlafften Willen zu neuer sittlicher Thatkraft. Es entfernte alle Widersprüche, welche das Heidenthum erzeugt hatte, zerstörte alle unwahren Gestalten des religiös-sittlichen und geselligen Lebens und stellte die wahre Einheit des Menschen mit Gott, damit aber jene mit sich und dem Nächsten wieder her. Die Idee Gottes, welche durch die Naturreligionen so viele und große Entstellungen erfuhr, tritt in ihm in ihrer vollen Reinheit hervor, der Gott und Welt miteinander vermischende Pantheismus, sowie der sie von einander trennende Dualismus sind überwunden und das wahre Verhältniß Gottes zur Welt, des Geistes zur Materie, der Seele zum Körper ist dem Menschen erschlossen; mit der Erkenntniß der Einheit und Persönlichkeit Gottes ist ihm auch jene seiner eigenen Würde und der Einheit des ganzen Geschlechtes wiedergegeben und die Einsicht eröffnet, daß er nur durch Beobachtung des Willens Gottes die Gottebenbildlichkeit, welche seine vernünftige Seele hat, zur Gottähnlichkeit zu entwickeln vermöge, daß er aber als ein endliches, die Folgen der Erbsünde an sich tragendes Wesen nur

durch den Glauben zur Erkenntniß der Wahrheit und durch die seine Kräfte unterstützende Gnade in den Besitz der wahren Freiheit und der mit ihr verbundenen Beseligung komme.

Das Christenthum, welches als neue, geistige Lebenssetzung von Gott in die Zeit hereingeführt ward, bildet in sich ein System objektiver Wahrheiten, welches in dem Bewußtseyn der Kirche, in der es sich objektivirte, zu Tage tritt, von diesem aus aber unter derselben göttlichen Lebensvermittlung durch den Glauben in den einzelnen Gliedern der Kirche sich subjektivirt. Es liegt schon in der Natur des christlichen Glaubens als eines Systemes lebendiger Wahrheiten, aus der Form seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit sich zu jener der subjektiven Vermittlung zu erheben. Die christliche Philosophie, welche dieß sehr wohl erkannte, nahm den Inhalt der Offenbarung gläubig in sich auf und suchte sodann denselben durch vernünftiges Denken zum Wissen zu erheben. Das Wissen war ihr also nur der durch Vernunftthätigkeit vermittelte Glaube selbst, weßhalb sie sich auch von dem in der Tiefe der Unmittelbarkeit gründenden Inhalte desselben nicht ablöste, sondern in demselben wurzelt und aus ihm als organische Entwicklung ihre ganze Lebenskraft zog. Auf diese Weise gelang es ihr, den Glauben und das Wissen mit einander zu versöhnen, indem beide ihre objektive Einheit in dem gleichen Inhalte haben und nur beziehungsweise in der Form sich von einander unterscheiden.

§. 143. Entwicklungsgang der Philosophie des Mittelalters.

Wenn auch die Entwicklung der christlichen Philosophie durch die Angriffe, welche die christliche Religion erfuhr, eine äußere Anregung erhielt, so ist doch ihr eigentlicher Grund in der alle Kräfte des menschlichen Geistes und Gemüthes anregenden Wirksamkeit des Christenthums und in der die christlichen Forscher leitenden richtigen Einsicht zu suchen, daß reines Wissen und reines Wollen in inniger Beziehung zu einander stehen. Während die alexandrinische Schule die theoretische, die römisch-africanische aber die praktische Seite des christlichen Lebens besonders berücksichtigte, widmete Augustinus beiden die ihnen gebührende Beachtung. Allein die verschiedenen inneren Gebrechen, an welchen das griechische Reich litt, und die Stürme der Völkerwanderung, denen die classische Bildung im Abendlande erlag, störten den Entwicklungsgang der christlichen Forschung. Die Kirche, welche damals allein die wissenschaftliche Bildung zu fördern vermochte, konnte erst nach Beendigung des großen Gährungsprocesses, welcher nach dem Umsturze des römischen Reiches eintrat, auch in dieser Beziehung mit nachhaltigem Erfolge wirken. Durch ihre Vorkehrungen und die vielen Schulen, welche sich überall erhoben, wohin das Licht des christlichen Glaubens drang, wurde der Scholastik der Weg gebahnt, welche, wenn auch die classische Philosophie und jene der Araber nicht ohne Einfluß auf sie blieben, doch die in ihr strömende Lebenskraft aus dem Urquelle aller Wahrheit, dem christlichen Glauben, zog. Wie alles Große, so entwickelte auch sie sich anfangs langsam, nachdem sie aber einmal eine feste Grundlage gewonnen hatte, erhob sie sich rasch zu einer bewunderungswürdigen Höhe, von der sie aber wieder herabsank, als sie das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung verkannte und sich in Einseitigkeiten verlor.

§. 144. Eintheilung der Philosophie des Mittelalters.

Die Philosophie des Mittelalters zerfällt dem eben angedeuteten Entwicklungsgange gemäß in zwei Abtheilungen, von denen die erste die unächte Gnosis und die patristische Philosophie nach ihren vorzüglichsten Entwicklungsstufen, die zweite aber die Scholastik enthält. Diese selbst scheidet sich wieder in drei Perioden. Die erste derselben umfaßt die allmählige Entfaltung der Scholastik auf jenen Grundlagen, welche die Kirche für das religiös-sittliche und geistige Leben legte, die zweite die Zeit ihrer Blüthe und ihren Höhepunkt, zu welchem sie sich durch den alle Verhältnisse und Zustände des Lebens durchdringenden, ächt christlichen Geist unter den Anregungen, welche sie durch die griechische und arabische Philosophie erhielt, emporschwang, die dritte endlich ihren Verfall, welcher durch den Zwiespalt, der zwischen Glauben und Wissen, zwischen Philosophie und Leben eintrat, so wie durch Ueberschätzung dialektischer Kunstfertigkeit und durch Vernachlässigung der übrigen Disciplinen, besonders der Erfahrungswissenschaften, herbeigeführt wurde.

Erste Abtheilung.

Die unächte Gnosis und die patristische Philosophie.

§. 145. Charakteristik und Entwicklungsgang derselben.

Der Eintritt des Christenthums veranlaßte eine ungewöhnliche Bewegung der Gemüther. Der Geist wurde durch dasselbe nach Innen gewendet und durch die ihm nunmehr aufgeschlossene Schönheit der innern Welt und die ihm früher unbekannte Bedeutung derselben so mächtig ergriffen, daß die Wirklichkeit Viele mit Widerwillen erfüllte. Die mannigfachen Hemmungen, welche ihr Leben zunächst durch ihre Verbindung mit dem Leibe, sodann aber auch durch ihren allseitigen Zusammenhang mit der ganzen Sichtbarkeit erfuhr, die verschiedenen, von daher kommenden Störungen, welche ihre freie Bewegung erschwerten, der Anblick gräßlicher Verbrechen und der furchtbaren sittlichen Verdorbenheit, welche das Heidenthum besonders zur Zeit seines Verfalles darbot, die harten und grausamen Verfolgungen, denen sich die Christen ausgesetzt sahen, sowie die auf ihnen lastende Verachtung erzeugten bei Manchen die Ansicht, sie seyen von finsteren Mächten umgeben, die äußere Welt sey das Böse selbst, ihr Stoff nicht von Gott geschaffen, Geist und Körper seyen einander absolut entgegengesetzt. Während das Heidenthum die Natur vergötterte, betrachtete die unächte Gnosis dieselbe als Princip alles Bösen und verwandelte den Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste in einen absoluten Widerspruch zwischen beiden. Unter allen Verhältnissen und Umwandlungen, welche diese Häresie erlitt, blieb ihr das Gefühl der Unheimlichkeit in dieser Welt mit dem daraus stammenden Dualismus. Mit dieser Ansicht schienen den unächten Gnostikern alle Räthsel des Daseyns gelöst. Um die Verirrungen, in welche sich ihr Gefühlsleben verloren hatte, wissenschaftlich zu begründen, benützten sie Alles, was sich in älteren Mythologien, Theosophien und Philosophemen für diesen Zweck Brauchbares vorfand. Hieraus erklärt sich auch die auffallende Aehnlichkeit ihrer Ansichten mit dem

Parsismus, der Cabbala und den Grundsätzen der Neupythagoreer und eklektischen Platoniker.

Die Anfeindungen und Verunstaltungen, welche der christliche Glaube auf dem Gebiete der Wissenschaft durch die Gnostiker und die Heiden erfuhr, waren für die Christen eine nicht zu umgehende Aufforderung, die Grundanschauungen ihrer Religion zum klaren Bewußtseyn zu erheben, wodurch ihre Geisteskraft in eine ebenso wohlthätige Bewegung gesetzt ward, wie ihre Willens- und Thatkraft durch den Kampf mit der heidnisch-römischen Staatsgewalt gestählt wurde. Fand der christliche Geist zum Aufbau einer ächten Glaubenswissenschaft schon in sich selbst einen mächtigen Sporn, so konnte dieser äußere Anstoß, welcher von seinen Gegnern ausging, nur zur Beschleunigung und umfassenderen Durchführung dieses unerläßlichen Werkes beitragen. Der innere Trieb des christlichen Geistes nach wissenschaftlicher Erkenntniß der Glaubenswahrheiten ist als die eigentliche Ursache der Begründung christlicher Schulen nicht bloß für den gemeinen Unterricht im Glauben, sondern auch für den höheren anzusehen, welcher eine Anleitung zur wissenschaftlichen Erkenntniß der christlichen Wahrheit bezweckte. Eine solche niedere und höhere Schule entstand sehr frühzeitig in Alexandria, wo in der platonischen und aristotelischen Philosophie Unterricht ertheilt und gewiß auch die übrigen Systeme nicht ganz unberücksichtigt gelassen wurden. In Rom gründete schon Justin eine Schule, welcher nach ihm Tatian vorstand.

Allein Männer, welche in aller Philosophie, selbst in dem Beßten, was sie darbietet, nur Bruchstücke der christlichen Wahrheit erblickten, welche, nicht befriediget durch die griechische Weisheit, nur in dem christlichen Glauben volle Genüge fanden, und überzeugt waren, die Philosophie habe in Allem, was sie Wahres enthält, aus der Offenbarung geschöpft, und diese Ansicht aufstellten, weil sie in ihr nichts Neues, in der christlichen Religion nicht Enthaltenes fanden, konnten bei ihrem festen Entschlusse, nicht menschlichen, sondern den göttlichen Lehren zu vertrauen, das Christenthum durch die Philosophie nicht bereichern wollen, sondern sie bedienten sich derselben nur zur Erklärung und Vermittlung des christlichen Glaubens (formeller), vorzüglich aber der platonischen, weil diese zugleich auch in Beziehung auf ihren Inhalt die meisten Anknüpfungspunkte darbot (materieller Gebrauch). Ihr Wissen sollte nur ein rationelles Auseinandersetzen desjenigen seyn, was schon in dem unmittelbaren Bewußtseyn der Gemeinde enthalten war. Dabei vergassen sie nicht, daß, wie die menschliche Intelligenz überhaupt die göttliche Weisheit nicht völlig zu ergründen vermag, so auch das von ihnen angestrebte Wissen den unendlichen Inhalt des Glaubens gar nicht erschöpfen könne, und daß der gläubige Forscher sich deßhalb hüten müsse, da, wo ihn das Verständniß verläßt, aus eigener Geisteskraft Voraussetzungen zu erfinden und somit den gegebenen Glaubensinhalt durch eigene Zuthaten zu verändern und zu trüben. Dabei lag ihnen den Gnostikern gegenüber, welche ein den Glauben auflösendes und überflüssig machendes Wissen anstrebten, ob, einerseits zu bemerken, daß nur der Glaube schlechthin nothwendig, mithin für keinen überflüssig sey, welcher das ewige Leben erlangen will, während das Wissen wenigstens nicht absolut und für alle nothwendig wäre, andererseits aber, auf die

Gefahr hinzuweisen, durch einseitiges Streben nach dem Wissen von dem Glauben und dem praktischen Leben entfernt zu werden.

Während die alexandrinische Schule die Liebe zu jener Erkenntniß und Wissenschaft, welche auf dem Glauben als ihrem unerschütterlichen Grunde ruht, weckte und nährte, betrachtete die römisch-africanische die christliche Lehre vorzugsweise in ihrer Beziehung zur menschlichen Natur und zu dem, was praktisch heilsam ist und bewahrte dadurch, daß sie diese Einsicht in das Verhältniß der Wissenschaft zum Leben festhielt, ebenso vor theoretischen Verirrungen, wie sie auf die Entfaltung eines ächt christlichen Lebens den wohlthätigsten Einfluß ausübte. Auf diese Weise drang die christliche Wissenschaft nicht bloß immer tiefer in den Inhalt des Glaubens ein und suchte denselben allseitiger zu erfassen und seine Wahrheit durch einleuchtende Gründe zu veranschaulichen, sondern sie wirkte auch dahin, daß das Leben der Christen ein Wiederschein der Göttlichkeit ihres Glaubens wurde. Augustinus, welcher mit seinem scharfblickenden Geiste erkannte, daß, wie das Leben ohne Wissenschaft sich leicht in Nacht und Irrthum verliert, so die Wissenschaft ohne den in der Liebe wirksamen Glauben nur zu oft von Gott abführt und zu einer alle Verhältnisse des Lebens verwirrenden Selbsterhebung verleitet, vereinigte beide Richtungen und bahnte durch die tiefe Erfassung und gründliche Entwicklung der christlichen Wahrheit der christlichen Philosophie einen sicheren Weg. Die weitere Entwicklung derselben wurde aber im Morgenlande durch die Ausbreitung des Arianismus und andere ungünstige Verhältnisse vielfach gestört, im Abendlande aber durch die Einfälle der Barbaren, welche allem wissenschaftlichen Leben den Untergang drohten, gehemmt. Im Morgenlande gab es indeß, wenn auch die wissenschaftliche Erforschung der Glaubenslehren nicht mehr mit jenem Eifer und jener Umsicht, wie früher, betrieben wurde, doch noch immer einzelne Männer, welche dieses Ziel verfolgten; das höhere Streben erlosch nicht plötzlich und die Cultur sank nicht so rasch, wie im Abendlande; allein es erfolgte dort auf diesen Verfall keine neue Belebung und Erhebung der wissenschaftlichen Thätigkeit, wie im Abendlande, sondern die Philosophie entfernte sich immer mehr von den Anforderungen des Lebens und verlor sich deßhalb theils in einen Mysticismus, welcher alle Beseligung von übersinnlicher Erleuchtung mit Ausschluß der Wissenschaft erwartete, theils in leere Abstractionen, welche das Gemüth nicht zu veredeln und zu befriedigen vermochten.

Erster Abschnitt.

Die Gnostiker und die mit ihnen verwandten Sekten.

§. 146. Der Gnosticismus.

Der Gnosticismus bietet zwei verschiedene Richtungen dar, die alexandrinische und die syrische; die Häupter der erstern waren Basilides mit seinem Sohne Isidorus und Valentinus, welcher letztere das kunstreichste gnostische System aufbaute; zu der syrischen aber gehörten Saturninus, Tatian, der Vater der Enkratiden, Severus und Cassianus; der vorzüglichste Lehrer des Doketismus war Marcion, dessen Sekte sich bis in das fünfte Jahrhundert erhielt, während Carpocrates die entschieden antinomistische Richtung vertrat. Die

Gnostiker faßten Gott als den in sich verschlossenen, unbegreiflichen Urgrund ($\beta v \vartheta \acute{o} \varsigma$) aller Vollkommenheiten auf. So oft dieser verborgene Gott nach irgend einer Seite als lebend, denkend oder wollend, oder sonstwie sich erfaßt, gestaltet sich diese allmählig ihrer immer mehr bewußt werdende Thätigkeit jedes Mal zu einer eigenen Persönlichkeit, von denen jede den Namen Aeon trägt, wie das Urwesen selbst. Alle diese Aeonen sind ewig, weil sie von Ewigkeit her, wenn auch unbewußt, in ihm enthalten sind, und die Gesammtheit derselben bildet das Pleroma oder den vollen Inhalt des göttlichen Lebens. Zur Erklärung des Ursprunges der sichtbaren Welt und damit zugleich des Bösen nahmen sie ein ewiges böses Princip an, welches die alexandrinische Gnosis als todte, gestalt- und leblose Masse (Chaos), die syrische aber als ein thätiges, wildtobendes Reich des Bösen mit dem Fürsten der Finsterniß an der Spitze sich dachte. In Folge der übersprudelnden Fülle göttlicher Lebenskraft oder nach Andern aus Ohnmacht, als unterstes Glied an der göttlichen Lebenskette sich festzuhalten, gerieth Etwas aus dem Pleroma in die todte Masse herab und wurde für diese belebendes Princip. Der Aeon oder Demiurg, welcher herabgesandt wurde, um dieselbe zu gestalten, bildete nun aus der formlosen Materie die Welt in der Art, daß er bei einigen Menschen (den Gnostikern) das Gute entschieden vorwalten ließ, bei andern (Catholiken) eine ziemlich gleiche Mischung von guten und bösen Bestandtheilen vornahm, bei den übrigen endlich die Materie oder das Böse vorherrschen ließ, weßhalb diese auch Materielle heißen. Die Erlösung, welche ein eigner Aeon vollbrachte, besteht nach dieser Lehre in der Aufklärung der pneumatischen Naturen (Gnostiker) über ihre eigene Vortrefflichkeit und himmlische Abstammung. Das Ziel und Ende des Weltlaufes ist die Rückkehr aller Bestandtheile des Pleroma in dasselbe, worauf dann die Materie, von allem Göttlichen entblößt, in ihr Nichts zurücksinkt und das Reich der Finsterniß rein auf sich beschränkt ist. Dieser Endzustand heißt die Wiederherstellung der Dinge.

Die alexandrinischen Gnostiker konnten bei ihren Principien in der Behandlung des Leibes und in ihrem Verhalten zur Welt eine gemäßigte Richtung einschlagen und den Gesetzen sich mehr fügen; sie ließen auch die Ehe in ihrer Würde bestehen. Allein der finstere Welthaß der syrischen offenbarte sich bei den besonneneren und besseren Anhängern der Gnosis (den Enkratiden) durch eine übertrieben strenge Lebensweise, welche jede Berührung mit der Welt ängstlich zu vermeiden suchte, während er sich bei unreinen, zu wilder Schwärmerei geneigten Menschen (den Antitakten) durch freche Verhöhnung der Sittengesetze äußerte.

§. 147. Der Manichäismus.

Nach der Lehre der Manichäer, deren Urheber der Perser Mani (†277) war, standen zwei Grundwesen, Gott mit seinem Lichtreiche und mit seinen Aeonen, und der Satan mit seinem Reiche der Finsterniß und seinen Dämonen von Ewigkeit her einander gegenüber. Als die Mächte des dämonischen Reiches im Kampfe gegen das Lichtreich die Grenze durchbrachen, erfolgte eine Mischung und Durchdringung der Materie und des Lichtstoffes. Der von dem Lichtgotte emanirte belebende Geist gestaltete nun aus der bildungsfähig gewordenen Materie

die sichtbare Welt, in welcher jedes Ding nach den verschiedenen Graden der Mischung eine höhere oder niedere Stufe einnimmt. Der Lichtstoff, welcher in der ganzen Natur als belebendes Princip verbreitet ist, sehnt sich nach Erlösung aus den Banden der Materie, in welchen er festgehalten wird. Auflösung der geschehenen Mischung, Befreiung desselben aus dem Kerker der Materie ist also Ziel und Ende des Weltlaufes.

§. 148. Der Sabellianismus.

Nach Sabellius, welcher in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts mit seiner Irrlehre auftrat, sind Vater, Sohn und Geist nicht drei, dem göttlichen Wesen immanente Personen, sondern nur drei verschiedene Phasen, in welchen das eine göttliche Wesen in der Welt sich darstellt. Die Personen verhalten sich zu einander, wie die schöpferische und erhaltende Thätigkeit Gottes zur erlösenden und heiligenden, so daß die eine durch die andere nicht aufgehoben wird. Gott war in Bezug auf die Welt immer Schöpfer, Erhalter und Gesetzgeber oder der Vater derselben. Von der Zeit der Erlösung an ist er aber als Erlöser offenbar und wirksam und wird als solcher erkannt und geglaubt. Die Wirkung Gottes als des heiligen Geistes, welche als eine erwärmende und begeisternde bezeichnet wird, erscheint mehr als eine unsichtbare und den Geist des Menschen erregende, so daß auch hier die Analogie mit dem geschöpflichen Geiste die Benennung bestimmte. Alle drei, Vater, Sohn und Geist, gehören zusammen, um das Verhältniß Gottes zur Welt auf eine erschöpfende Weise auszudrücken. Nach diesen Resultaten der neueren Forschung läßt sich also die Lehre des Sabellius als Monarchianismus und Modalismus, aber nicht als Pantheismus bezeichnen.

Zweiter Abschnitt.

Die patristische Philosophie.

I. Die alexandrinische Schule.

§. 149. Justin der Martyrer (89 — 165).

Nach Justin, welcher auch auf dem Gebiete der Speculation eine ehrenvolle Erwähnung verdient, ist das Erkenntnißvermögen für die höchsten Wahrheiten die vernünftige oder geistige Natur des Menschen. Durch die Vernunftanlage, welche etwas Göttliches ist, ist uns die Möglichkeit gegeben, das Uebersinnliche, das wahrhaft Gute und Schöne zu erkennen, wenn wir dieselbe harmonisch entwickeln und unserer höheren Bestimmung gemäß leben. Denn nur derjenige, welcher tugendhaft lebt, vermag Gott und die Wahrheit zu erkennen. Die ächte Lebensweisheit offenbarte sich schon, ehe es noch eine Philosophie der Schule gab, in den gottbegeisterten Männern des Prophetenthums. Die Wahrheit ist nur eine und diese gewinnen wir in ihrer Vollständigkeit durch den christlichen Glauben, welcher zu Gott führt und uns ihm wohlgefällig macht.

§. 150. Clemens von Alexandria († 220).

Clemens ging von der Ueberzeugung aus, daß der Logos, die ewige Weisheit des Vaters, jeden Menschen erleuchtet, weßhalb die

Wahrheit, die nur eine ist, theilweise auch bei den alten griechischen Philosophen sich findet. Allein der Strahl dieses höheren Lichtes ist nach der Empfänglichkeit des Einzelnen mannigfaltig gebrochen und mehr oder minder getrübt. Nur bei Christus, dem Mensch gewordenen Sohne Gottes, ist die ganze Fülle der Wahrheit zu finden. Deßhalb ist der Glaube an die sich offenbarende ewige Wahrheit, welcher sich in der Liebe thätig erweist, dem Menschen zu seinem Heile durchaus nothwendig. Die Wahrheiten desselben, welche in ihrer Reinheit und Vollständigkeit nur in der catholischen Kirche bewahrt werden, müssen den ganzen Menschen, nicht bloß das Denken und Reden, sondern auch das Handeln desselben durchdringen und leiten; deßhalb soll er sie immer tiefer und vollkommener zu erfassen suchen, um, durch sie erleuchtet, alle Zweige des Wissens gehörig zu würdigen und seinem höchsten Zwecke dienstbar zu machen.

§. 151. Origenes.

Das Streben der alexandrinischen Schule, die classische Litteratur zur wissenschaftlichen Entwicklung der christlichen Lehre zu benützen, erreichte in Origenes ihren Höhepunkt. Er verkannte nicht, daß man nur dann, wenn man auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens unerschütterlich feststehe, zur richtigen Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge gelangen könne. Diese höhere Wahrheit, welche er mit Hülfe der Vernunft aus dem göttlich Gegebenen zu gewinnen strebte, suchte er in seinem Werke über die Principien in ein System zu bringen. Allein er nahm weder die Materien des christlichen Glaubens vollständig in sich auf, noch behandelte er die aufgenommenen mit gleichmässiger Ausführlichkeit und in strenger Ordnung und Aufeinanderfolge. Der verkehrte Gebrauch, welchen er dabei von seiner Vernunft und der Philosophie machte, stellt ihn weit mehr in die Reihe der einseitigen Rationalisten als in die der christlichen Dogmatiker, mit denen er nur im Principe und in den allgemeinen Grundsätzen verbunden war.

II. Die römisch-africanische Schule.

§. 152. Irenäus, Tertullian und Lactantius.

So sehr auch Irenäus in seinem Glaubenseifer überall die unfruchtbare Speculation zurückweist, so übersieht er doch nicht, daß neben dem Glauben eine Wissenschaft bestehen könne; allein diese hört auf, eine christliche oder wahre zu seyn, wenn sie nicht den Glauben zur Grundlage hat. Nach Tertullian giebt es ein unmittelbares Vernehmen des Wahren und Guten in der unbefangenen Stimmung der noch nicht verbildeten Seele; allein die Klarheit und Reinheit dieses Zeugnisses der Seele, dieses unmittelbaren Vernehmens des göttlichen Willens wird bei ihm durch seine am Sinnlichen haftende Ansicht von dem Ursprunge der Seele getrübt. Lactantius hebt besonders den Einfluß hervor, welchen die Beschaffenheit unsers Willens und Handelns auf die Erkenntniß und das Wissen ausüben, sowie die innige Verbindung, in welcher die Wissenschaft mit der Religion stehen muß, wenn das Leben des Menschen ein wahrhaft christliches seyn soll.

§. 153. Athanasius, die beiden Gregore und Basilius.

Auch nach Athanasius beruht die richtige Erkenntniß auf dem Glauben und der frommen Meditation. Der Vernunft des Menschen ist eine gewisse Grenze gesetzt und es ist verkehrt, über dieselbe hinausgehen zu wollen. Deßhalb machte er es sich zur besonderen Aufgabe, die absolute Vernünftigkeit des Christenthums nachzuweisen. Mit ihm steht Gregor von Nazianz, ein großer und klarer Geist, ein gewandter Dialektiker und ausgezeichneter Redner, in einer nahen Verwandtschaft. Während Gregor den Glauben als die Wurzel der christlichen Wissenschaft und des christlichen Lebens ansah, würdigte er dabei auch die wissenschaftliche Entwicklung desselben nach Gebühr. Was aber die Thätigkeit einsichtsvoller Männer in dieser Beziehung leistet, kann hinwiederum auch nur solchen mitgetheilt werden. Seinen Ueberzeugungen schlossen sich im Ganzen auch Basilius und Gregor von Nyssa an, so daß alle drei eine und dieselbe Ansicht vertraten.

§. 154. Theodoretus.

Neben der alexandrinischen und römisch-africanischen Richtung unterscheiden manche noch eine dritte, nämlich die antiochenische, in welcher besonders die hermeneutische Seite hervortrat. Durch die Leistungen derselben erhielt Vieles eine festere Bestimmung und einen angemesseneren Ausdruck. Die Ansichten des Theodoretus, welcher sich theilweise von der antiochenischen Richtung lossagte und der alexandrinischen zuwendete, stimmen im Allgemeinen mit jenen des Clemens überein. Nach ihm fordert der Glaube zur Erkenntniß eben so sehr auf, als diese den Glauben voraussetzt, so daß also beide einander unterstützen und wir erst durch diese ihre Verbindung in den Besitz der Wissenschaft gelangen.

III. Der heilige Augustin (354—430).

§. 155. Verhältniß des Glaubens zum Wissen.

Der tiefsinnigste und geistreichste unter allen christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte war der heilige Augustin. Er war, wie kein Anderer vor ihm, zwischen die ausgeprägtesten Extreme in die Mitte gestellt, aber eben dadurch bei der Tiefe seines Geistes und der Fülle seiner Gelehrsamkeit in der Lage, die christliche Wahrheit, um die es sich handelte, auf die allseitigste und schärfste Weise zur Darstellung zu bringen und in allen Theilen der christlichen Glaubenslehre so Ungewöhnliches zu leisten, daß er alle seine Vorgänger überragte und auf die Entwicklung der Philosophie des Abendlandes den größten Einfluß ausübte. Die Fähigkeit, Gott zu erkennen, liegt nach ihm im Wesen des menschlichen Geistes; allein wie alles Wissen außer dieser subjektiven Fähigkeit erfordert, daß das Objekt zum Subjekte in Beziehung trete, so muß der Mensch, wenn er ein Wissen von Gott erlangen soll, eine Offenbarung von Seite Gottes erhalten, so daß also der Glaube, die nothwendige Grundlage für das Wissen, absolutes Bedürfniß für uns ist. Demnach kann, wie das Wissen überhaupt, so auch das religiöse nur aus dem Glauben erwachsen, welcher das Verhältniß Gottes zur Menschheit und der Menschheit zu Gott, wie dieses in Lehre und

That der Inhalt der besonderen göttlichen Offenbarung ist, zu seinem Gegenstande hat. Es ist der Wille Gottes, daß der Mensch dasjenige, was er vorerst im Glauben festhält, nach und nach, je nach dem Maaße seiner Fassungskraft auch im Lichte der Vernunft schaue. Eine Vernachlässigung des Verständnisses setzt den in seinem Wesen und in seiner Bestimmung so erhabenen Menschen auf die Stufe der vernunftlosen Thiere herab. Wenn derselbe aber selbstthätig forscht, um das Wissen und die Weisheit zu erringen, so wird die objektive Wahrheit, welche er zuerst im Glauben aufgenommen und in der Unmittelbarkeit des Bewußtseyns festgehalten hat, allmählig begrifflich für das Bewußtseyn vermittelt; der Geist dringt in seiner fortschreitenden Entwicklung unter göttlicher Erleuchtung immer tiefer in die Objekte des Glaubens ein und schreitet in der allseitigen Erkenntniß derselben vorwärts, wenn er auch nicht dahin gelangt, daß er dieselben völlig erfaßt; denn die hienieden vom Glauben eingeleitete Erkenntniß erhält ihre Vollendung erst nach dem Ablaufe dieses Zeitlebens, wo der Glaube in das Schauen übergeht.

§. 156. Daseyn und Wesen Gottes.

Alle Wesen, welche wir betrachten, sagen uns, daß sie nicht durch sich selbst sind. Denn wären sie durch sich selbst und ewig, so würden sie unveränderlich seyn. Ferner gibt es in der Vernunft ewige Principien, welche alle unsere moralischen Urtheile leiten, unser Gewissen beherrschen und in uns Freude oder Unruhe bewirken, je nachdem wir ihren Vorschriften gehorchen oder sie übertreten. Diese können deßhalb kein Erzeugniß unserer Vernunft seyn, sondern sie weisen auf einen höheren Urheber hin. Solche unveränderliche Principien giebt es auch in der Wissenschaft des Denkens und der Natur, in den Axiomen, in den Gesetzen der Zahlen, den geometrischen Figuren und der Tonkunst. In allen diesen Verhältnissen finden wir eine Wahrheit, welche unabhängig von uns und über uns dasteht. Es giebt also ein Wesen, welches über dem menschlichen Geiste waltet und der Urquell aller Wahrheit ist. Auch gäbe es keine veränderlichen Güter, wenn es nicht ein unveränderliches Gut gäbe, welches Urheber alles dessen ist, was sich Gutes findet. Es muß also nothwendig ein höchstes und vollkommenstes Wesen geben, dieses aber ist Gott. Gott ist unaussprechlich, so daß wir leichter sagen, was er nicht ist, als was er ist. Es ist schon große Seligkeit, wenn wir ihn mit unserer Erkenntnißkraft nur ein wenig berühren; ihn aber ganz zu fassen oder zu begreifen, ist unmöglich; denn wenn wir ihn begriffen, so wäre er nicht Gott; er ist über alle Categorien der endlichen Dinge erhaben. Als höchstes Wesen ist Gott ewig. Die Ewigkeit Gottes ist das Wesen Gottes, in welchem man nichts Veränderliches findet, worin nichts Vergangenes ist, gleich als wäre es jetzt nicht mehr vorhanden, noch auch Zukünftiges, gleich als wäre es jetzt noch nicht gegenwärtig, in welchem man vielmehr nur findet, daß es ist. Er ist unveränderlich, allgegenwärtig und unermeßlich; er ist innerhalb eines jeden Dinges, weil in ihm Alles ist, und er ist außerhalb eines jeden Dinges, weil er selbst über Allem ist. Er ist allmächtig, und da er allmächtig ist, kann er nicht sterben, sich nicht täuschen, sich nicht selbst verleugnen. Wie Vieles kann er nicht und er ist allmächtig! Ja, gerade deßhalb ist er allmächtig, weil er alles dieses nicht kann.

Gott ist allwissend; allein durch sein Vorherwissen wird die Macht, frei zu handeln, nicht aufgehoben, sondern sie wird dem Menschen vielmehr gerade desto sicherer zu Gebote stehen, weil derjenige, der sich in seinem Vorherwissen nicht täuscht, vorher sah, daß er sie besitzen werde. In der Einheit des göttlichen Wesens ist eine Dreiheit göttlicher Personen. Denn Gottes Weisheit ist selbst Gott und zwar ist sie von Ewigkeit bei Gott als ewige Erzeugung Gottes, also Gottes Sohn. So ist auch die Liebe des sich selbst im Sohne erkennenden Vaters und des sich selbst im Vater und den Vater erkennenden Sohnes eine göttliche Person und zwar die dritte Person der einen Gottheit. Diese Dreiheit in der Einheit erscheint daher auch an allen Dingen der Welt, welche Gott geschaffen hat, besonders in dem Wesen der menschlichen Seele, welche Gedächtniß, Verstand und Willen hat, die von einander verschieden und doch zu einer lebendigen Einheit verbunden sind.

§. 157. Die Kosmologie des hl. Augustin.

Die Welt schuf Gott aus dem Nichts, in so ferne außer Gott nichts war, woraus sie hätte gebildet werden können. Wäre sie aber aus dem Wesen Gottes gemacht, so würde sie Gott gleich seyn und den Charakter der Veränderlichkeit nicht an sich tragen. Gott hat nichts unwissend geschaffen, was man nicht einmal von einem menschlichen Künstler mit Recht sagen kann. Wenn er aber Alles wissend erschaffen hat, so schuf er das, was er erkannte. Er erkannte aber dasselbe nicht, indem er es als ein außer ihm Gelegenes anschaute, um das, was er schuf, darnach zu gestalten, sondern die Ideen der Dinge sind von Ewigkeit her in seinem Verstande. Diese Ideen sind die Formen und Musterbilder aller Dinge, so daß diese in Gott nicht als in einem sie beschließenden Orte, sondern als dem Grunde und der Wurzel ihres Lebens sind. Die göttliche Erkenntniß der Dinge, welche nur sind und werden konnten, weil sie Gott dachte und durch die Allmacht seines Willens verwirklichte, ist von der menschlichen auch darin wesentlich verschieden, daß jene das Seyn der Dinge und ihr Wesen begründet, während diese durch die Existenz der Dinge bedingt ist, daß also durch die göttliche Erkenntniß und den göttlichen Willen die Dinge ursprünglich erst werden, während die menschliche immer die Dinge als schon gewordene und gegebene voraussetzt. Der Grund der Weltschöpfung ist in der Güte Gottes zu suchen. Mit der Welt wurde die Zeit, weil die Veränderung mit ihr begann, welche nicht ohne Zeit gedacht werden kann, diese aber das Maaß aller Bewegung ist. Gott legte bei der Schöpfung der Welt die Formkeime der materiellen Dinge in die Materie und pflanzte ihr also dem Vermögen nach Alles ein, was sich seinem Willen gemäß in ihr entwickeln soll. Objektiv vernünftig ist Alles, was Gott geschaffen hat, subjektiv vernünftig aber sind nur die reinen Geister und die Seelen der Menschen. Diese allein haben Vernunft in sich und können dieselbe gebrauchen. Das Unvernünftige kann nie zur Vernünftigkeit in subjektivem Sinne sich erheben, während das Vernünftige, wenn es sich auch noch so sehr verschlechtert, nie zur Vernunftlosigkeit herabsinken kann. Das Daseyn der vernünftigen Geschöpfe setzt das objektiv Vernünftige oder Vernunftgemässe in der übrigen Schöpfung voraus. Die vernunftlosen Dinge sind entweder unbelebt oder belebt, je nachdem eine be-

lebende Seele in ihnen wohnt oder nicht. Das Belebte steht seiner Natur nach höher, als das Unbelebte; denn diesem fehlt das Leben, welches jenes besitzt, während jenem nichts von dem abgeht, was diesem zukommt.

§. 158. Die Psychologie und Erkenntnißlehre.

Die Seele des Menschen erweist sich dadurch, daß sie auch das Unkörperliche denkt und sich ganz in sich zurückzuziehen vermag, als eine vom Körper verschiedene und unabhängige Substanz. Obwohl Augustin sich zum Generatianismus hinneigte, so erklärte er sich doch nicht bestimmt für denselben, wie er sich auch nicht unbedingt für den Creatianismus ausspricht, den er aber keineswegs, wie Einige behaupten, verwarf. Um die Frage, wie zwei in sich so verschiedene Substanzen, eine immaterielle und materielle, wie Seele und Leib sind, eine Gemeinschaft und Wechselwirkung mit einander eingehen können, zu beantworten, glaubte er Medien annehmen zu müssen, hielt jedoch eine vollkommen befriedigende Lösung derselben für unmöglich; hier schien ihm der menschlichen Erkenntniß eine Grenze gesteckt zu seyn, welche sie nicht zu überschreiten vermag. Als Sitz der Seele betrachtete er das Haupt, da er selbst für das animale Leben das Gehirn als Centralorgan für die Empfindung mittelst des von demselben ausgehenden Nervensystems betrachtete. Der Umstand aber, daß der Eindruck, welcher an irgend einem Theile des Körpers geschieht, nicht im Gehirne, sondern an der Stelle, wo er geschieht, empfunden wird, bestimmte ihn, die Seele, welche an dem Nervensysteme den Träger ihrer Thätigkeit hat, auch überall seyn zu lassen, wo sich dieser Träger in den Fäserchen vom Gehirne und Rückenmarke aus hinzieht; sie ist also in der ganzen peripherischen Nerventhätigkeit, im ganzen Körper ganz.

Ihrer Natur nach ist die Seele als unkörperliches Wesen eine geistige Substanz, welche zwei Seiten darbietet; in der einen erscheint sie für den Körper als das formende und erhaltende Princip und verrichtet dieselben Funktionen, die wir im Pflanzen- und Thierreiche finden, während sie in der andern für sich ist und ihre eigenthümliche Natur beurkundet. In ersterer Hinsicht heißt jene eine geistige Substanz, insoferne sie für den Körper das Lebensprincip ist, Seele, Geist aber ist sie in dem, wodurch sie sich über die Thierseele erhebt und die Thierwelt beherrscht, und dieß ist ihre Vernünftigkeit. Was man also im Menschen Geist nennt, ist nur die höhere Offenbarung jener einen geistigen Substanz. Der Geist ist für sie ein innerer Sinn, welcher aber über das, was im Thiere der allgemeine Sinn ist, durch seine analysirende und synthetisirende Thätigkeit erhaben ist, dabei alles Andere, was zu ihm in Beziehung tritt, sowie auch sich selbst erfaßt und die Bedingung des Wissens überhaupt ist, dessen Principien er in sich selbst trägt; er ist ferner jener Sinn, wodurch insbesondere das, was gut und recht ist, durch die Idee des Guten und den Begriff vom Gesetz, welche ihm innewohnen, erkannt wird und wodurch die Seele sich selbst zu lenken und zu regieren vermag; er ist endlich für sie das Auge, wodurch sie das Ewige und Unwandelbare schaut, jene Potenzirtheit ihres Seyns, worin sich ihre Gottähnlichkeit zeigt und wodurch sie eine Erkenntniß von Gott selbst hat, das endlich, wodurch der Mensch

zwischen dem Natur- und Geisterreiche als jenes Mittelwesen dasteht, in welchem der Zweck der Weltschöpfung, die Ehre und die Verherrlichung Gottes, sich vollzieht.

Die Wahrheit und Weisheit ist zwar in ihrer Ewigkeit und Unwandelbarkeit über dem Menschen, weil in Gott, aber er schaut sie gleichwohl, je nach seiner Theilnahme, in sich und dieses sein Schauen gehört als Erkennen nicht bloß zu seinem Leben, sondern ist sein höheres, vollkommenes Leben selbst. Allein sein Erkennen als Wissen ist nie und nimmermehr ein unmittelbares, sondern ein durch einen Proceß von Thätigkeiten vermitteltes. Zuerst muß das Objekt dem Subjekt erscheinen, und die erste subjektive Thätigkeit ist das An-, Auf- und Wahrnehmen, auf welche dann im Innern des Subjektes die Unterscheidung des Objektes von dem vermittelnden äußern und innern Sinne und von dem Subjekte erfolgt und umgekehrt. Das in solcher Weise durch Abstraktion Gewonnene erhält dann durch eine weitere verbindende Thätigkeit im Subjekte seine Verknüpfung zur Einheit. Es wird vom Subjekte die Erscheinung aus ihrem Grunde, dem Seyn, ergriffen und somit als Element des Bewußtseyns des Subjektes begriffen oder gewußt, weil sie begrifflich in ihrem Unterschiede von dem Subjekte und zugleich in ihrer Einheit mit ihm gefaßt wird. Wird weiterhin auch das Seyn aus seinem Grunde ergriffen und subjektiv begriffen, so erweitert und vertieft sich das Wissen um die Erscheinung zugleich zum Wissen um das Seyn. Das Wissen im strengern Sinne ist ein Begreifen, worin das Objekt aus seinem Grunde ergriffen und für das Bewußtseyn des Subjektes allseitig bestimmt ist. Wer sich bloß mit den Erscheinungen begnügt, ohne auf den Grund ihrer Wahrheit, auf das unwandelbare Seyn, einzugehen, der mag gelehrt erscheinen, aber weise ist er nicht. Der Menge ist es eigen, zu meinen, daß nur die Erscheinungen seyen, der Weise aber erfaßt in denselben die Ideen. Nimmt man nun das Wissen in diesem strengeren Sinne, so schließt es alles Irrthümliche und Schwankende aus und kann selbst nie falsch seyn; denn ist es falsch, so ist es eben kein Wissen, und weiß der Geist, daß etwas falsch ist, so ist sein Wissen als solches wahr.

§. 159. Grundzüge der Ethik.

Der Geist des Menschen ist Intelligenz und Wille, damit jene Verherrlichung Gottes, welche in den Naturdingen eine ungewußte und eine ungewollte ist, in ihm eine gewußte und gewollte sey, d. h. eine solche, welche auf den Grund der Erkenntniß hin durch freie Selbstbestimmung von ihm selbst ausgeht. Dieses Vermögen, sich selbst zu bestimmen, wodurch sich der Mensch vor allen Naturdingen auszeichnet, gehört mit zum Wesen des Willens, welcher nur durch sein Selbstwollen Wille ist; diese innerste Selbstheit oder diese Freiheit ist der lebendige Ausdruck der Persönlichkeit. Allein diesem Vermögen, sich selbst zu bestimmen, ist auch möglich, sich nicht zu bestimmen und das muß ihm möglich seyn, weil sonst das Sichbestimmen nicht frei wäre, sondern unter einer Nothwendigkeit stünde und als nichtfrei alles subjektiven Werthes entbehrte; denn nur dann ist das Sichbestimmen etwas Verdienstliches, wenn es eben so sehr möglich war, sich nicht zu bestimmen und das ist die Freiheit als Wahlvermögen. Begründet daher der Mensch durch

sein Sichbestimmen nach dem Willen Gottes oder sein freiwilliges Eingehen in die erkannte Idee sein Gutseyn, so bewirkt sein Sichnichtbestimmen sein Böseseyn und die Zurechnung des Einen, wie des Andern ist, da das Eine, wie das Andere vom Willen abhängt, vollkommen gerechtfertigt; in dem Gutseyn aber liegt für ihn die Freiheit als Zustand, als wahres Freiseyn.

Der erste Mensch besaß objektiv die Freiheit als Zustand; er besaß die Freiheit als Vermögen, sich selbst zu bestimmen, um durch selbsteigenen Willensakt jenen Zustand zum freien Eigenthume zu machen; er besaß, da dem Vermögen, sich zu bestimmen, es in sich möglich ist, sich auch nicht zu bestimmen, auch die Freiheit als Wahlvermögen und endlich noch den ihn unterstützenden göttlichen Beistand. Sein Fall erfolgte also nur dadurch, daß er seine Freiheit mißbrauchte. In Folge dieses Falles verlor er jene Freiheit, welche ihm objektiv als Zustand zur subjektiven Begründung überlassen war, und bereitete auch seinem Wahlvermögen ein schlimmeres Verhältniß. Das Wahlvermögen, welches so wesentlich zum Willen gehört, daß dieser ohne dasselbe gar nicht gedacht werden kann, konnte nicht verloren gehen, weil ja auch der Wille nicht verloren ging. Allein der Wille des gefallenen Menschen hat es nicht mehr in seiner Gewalt, der Sünde durch eigene Kraft sich völlig zu erwehren. Nur durch die Wiedergeburt in Christus, welcher als zweiter Stammvater Erlöser der Menschheit wurde, kann er von der Sünde frei und für das wahre Leben gewonnen, nur durch die zuvorkommende, mitwirkende und beharrende Gnade gerettet werden und sein Ziel erreichen, da er in seinem freien Willen das Vermögen besitzt, die zum Guten befähigende Gnade sich anzueignen und auf diese Weise gut zu werden.

Das höchste Gut, welches um seiner selbst willen begehrt wird, ist die ewige, unwandelbare, absolute Wahrheit, Weisheit und Güte oder Gott, subjektiv aber das Anschauen und Genießen desselben oder das ewige und selige Leben in Gott. Das Wesen der christlichen Tugend besteht nach ihm in der himmlischen Liebe, in der Liebe zu dem Ewigen und Heiligen, so daß Plato's Cardinaltugenden und überhaupt alle einzelnen Tugenden nur als Zweige und Aeußerungen dieser reinen Liebe erscheinen, welche Gott um seiner selbst willen liebt. Das blosse Streben nach Tugend befriedigt den Menschen nicht, sondern nur ihr Besitz vermag ihn zu beseligen.

IV. Verfall der patristischen Philosophie im Morgenlande.

§. 160. Anhänger der aristotelischen Philosophie.

Mit dem Verfalle der christlichen Philosophie im Morgenlande übte die heidnische, besonders jene des Aristoteles, einen steigenden Einfluß aus und damit gewann die Gelehrsamkeit über lebensfrische Forschung das Uebergewicht. Nemesius (um 450), welcher seine Anhänglichkeit an Aristoteles besonders in dem physischen Theile seiner Lehre beurkundet, scheint durch ihn auf die Ansicht geführt worden zu seyn, als habe Gott von Ewigkeit her schaffen müssen. Uebersinnliche und sinnliche Geschöpfe, zwischen denen der Mensch das Mittelglied bildet, weil er durch seine Vernunft jenen, durch seinen Körper aber diesen angehört, sind

nach ihm zwar aus Nichts geschaffen, allein jene haben weder Anfang, noch ein Ende, während diese in der Zeit entstanden und auch vergehen. Aeneas von Gaza (um 487) vertheidigte die Schöpfung der Welt gegen die Einwürfe der heidnischen Philosophen, lehrte aber zugleich, daß nur die sinnliche Welt einen Anfang hätte, während die geistigen Wesen vor aller Zeit von Gott geschaffen worden seyen, worin ihm Zacharias Scholasticus (bl. um 536) beistimmte, obschon ihm nicht entging, daß die heidnischen Philosophen durch die Annahme der Ewigkeit der Welt die Idee Gottes mit jener der Welt vermengen. Johann Philoponus (um 540) aber sah ein, daß nur Gott unveränderlich, die Welt aber veränderlich, also nicht göttlicher Natur sey. Sie ist deßhalb, weil der schöpferische Gedanke in Gott ewig ist, keineswegs ewig oder göttlicher Natur, da die Wirkung der Ursache nicht gleich seyn kann.

§. 161. Anhänger des Neuplatonismus.

In den Schriften, welche den Namen des Dionysius Areopagita tragen und im sechsten Jahrhundert zuerst benützt wurden, finden wir die beßten Gedanken des Neuplatonismus im Geiste des Christenthums zu einer mystisch-speculativen Theologie verarbeitet, durch welche nicht bloß die spätere Mystik, sondern auch die Scholastik mannigfache Anregungen erhielt. Unter den Auslegern der Schriften des Dionysius nimmt Maximus der Bekenner († 662) die erste Stelle ein. Maximus hebt in seiner Theologie den Unterschied zwischen dem ewigen und unveränderlichen Wesen Gottes und zwischen der geschaffenen Welt bestimmt hervor. Gott schuf nicht bloß alle Dinge, sondern seine Wirksamkeit ist auch in allen Geschöpfen ohne Aufhören gegenwärtig. Der Vater ist der Grund alles Seyns, der Sohn führt Alles in schöpferischer Thätigkeit zum Daseyn und der heilige Geist bringt Alles zur Vollendung.

§. 162. Johann von Damascus († 754).

Johann von Damascus, welcher in den logischen Schriften des Aristoteles ebenso bewandert war, wie in den Werken des Dionysius und der Väter der griechischen Kirche, verarbeitete die Leistungen derselben zu einem großen Werke (πηγὴ σοφίας). Der erste Theil desselben enthält die Dialektik, der zweite die Ketzergeschichte, der dritte die Dogmatik. Die Materien sind mit großer Vollständigkeit gesammelt und die einzelnen Lehrstücke nicht bloß biblisch und kirchlich begründet, sondern auch dialektisch durchgeführt. Auch nahm er, besonders im zweiten Theile seiner Dogmatik, viele Dinge cosmologischen und anthropologischen Inhaltes auf. Von der Dialektik des Aristoteles, welche seit den Zeiten des Arius immer mehr in Aufnahme kam, machte er einen sehr umfassenden und gewandten Gebrauch und führte die dogmatischen Bestimmungen meistens bis auf die Spitze des speculativen Begriffes hinaus. Dieser wissenschaftlichen Tüchtigkeit verdankt er das Ansehen, zu welchem er auch in der abendländischen Kirche, namentlich bei den Scholastikern, gelangte.

V. Der Verfall der patristischen Philosophie im Abendlande.

§. 163. Claudius Mamertus.

Claudius Mamertus trat in der Mitte des fünften Jahrhunderts dem Bischofe Faustus von Regium in Gallien, welcher die Kör-

perlichkeit der Seele behauptet hatte, nicht ohne Geschick entgegen. Er entwickelte die Gründe seines Gegners im Ganzen in einer besseren Ordnung, als dieser sie selbst vorgetragen hatte, und suchte sie dann von seinem Gesichtspunkte aus zu schwächen oder zu widerlegen. Die Seele besitzt einen höheren Grad des Seyns als der Körper, welchen sie belebt, ohne örtlich zu seyn, da sie keine räumliche Größe hat. Die Unterschiede, welche wir in ihr setzen, als Gedächtniß, Verstand, Gemüth und Wille bezeichnen nicht verschiedene Theile, sondern nur verschiedene Aeußerungen einer und derselben Substanz. Die Mannigfaltigkeit der über alle Verhältnisse der Welt sich erstreckenden Erkenntnisse, welche wir mit dem Gedächtnisse umfassen, kann nur durch eine unkörperliche Kraft von uns gewonnen werden. Wäre die Seele körperlich, mithin räumlich, so würde sie das Unräumliche, Gott, nicht zu erkennen vermögen.

§. 164. Boethius (475 — 526).

Boethius, welcher sich durch Uebersetzung und Erklärung griechischer Werke, durch Abhandlungen über Rhetorik und Dialektik, endlich durch ein Quadrivium um seine Zeit und um die folgenden Jahrhunderte verdient machte, beförderte nicht bloß die aristotelische Philosophie, sondern gab auch durch seine Trostschrift (consolatio philosophiae) der christlichen Philosophie manche Anregung. Er vereinigte in derselben die neuplatonische Lehre mit der römischen Denkweise, beseitigte aber Alles, was seinen praktischen Bestrebungen ferne lag, so daß er die tieferen Gründe der Wissenschaft nur berührte. Nach seiner Ueberzeugung lebt ein vollkommen guter Gott, welcher zur Regierung der Welt keiner ihm äußeren Hülfsmittel bedarf. Die Ewigkeit der Welt betrachtete er nur als eine Zeitdauer, welche zwar einen Anfang, aber kein Ende hat. Er erkennt die Macht des Schicksales an, aber unter der Vorsehung Gottes. Je mehr sich die Geschöpfe an Gott anschließen, um so freier von der Macht des Schicksales werden sie. Die abhängigen Wesen können nur dadurch Bestand gewinnen, daß sie sich liebend der Ursache zuwenden, welche ihnen das Daseyn gab.

§. 165. Cassiodorus.

Cassiodorus, ein Zeitgenosse des Boethius, übte nicht bloß durch seine schriftstellerische Thätigkeit, sondern auch dadurch, daß er in dem in der Nähe seiner Vaterstadt Squillaci gegründeten Kloster Vivarium litterarische Schätze sammelte, andere Klöster auf diese Weise zur Nachahmung ermunterte und seine Mönche zu wissenschaftlicher Thätigkeit anleitete, großen Einfluß auf die Mit- und Nachwelt aus. Neben den theologischen Disciplinen lehrte er in seinem Kloster auch die Humanitätswissenschaften und zeigte in seiner Schrift über die Seele das edle Bestreben, uns einen würdigen Begriff von dem Wesen der menschlichen Seele zu geben und auf ihre erhabene Bestimmung hinzuweisen. Dabei ließ er auch den Unterschied zwischen dem Geschöpfe und dem Schöpfer, auf welchem alle wahre Gottesverehrung und die richtige Erkenntniß der weltlichen Dinge beruht, nicht außer Acht.

Zweite Abtheilung.

Die Scholastik und Mystik.

§. 166. Allgemeine Charakteristik derselben.

Die Scholastik oder die Philosophie der romanisch-germanischen Völker im Mittelalter ist jener vom eilften Jahrhunderte bis zur Herstellung des Studiums der classischen Litteratur dauernde Versuch, das Christliche als rationell und das wahrhaft Rationelle als christlich zu erweisen, womit das Bestreben verbunden war, die Begriffe der christlichen Lehre scharf, bestimmt und klar auszuprägen. Die christlichen Forscher standen mitten im Christenthume und unterzogen sich deßhalb der Lösung jener Fragen, welche aus demselben hervorgingen, mit großer Umsicht, weil sie wohl erkannten, daß das wahre geistige Leben des Menschen im reinen Erkennen und Wollen zugleich bestehe, wie das unreine Erkennen und unreine Wollen zugleich und unzertrennlich der Zustand des ungeistigen oder sündhaften Menschen sind. Philosophie und Theologie durchdrangen sich bei ihnen so innig, daß theologische Streitigkeiten mit den Waffen der Dialektik entschieden wurden, während umgekehrt rein philosophische Fragen, wie jene über den Realismus der Universalien, in der Dogmatik ihre Erledigung fanden. Dabei wurde der Theologie ihr Vorrang bewahrt, die christliche Wahrheit als absolute anerkannt und die philosophische als ein ihr einzureihendes Moment ihr untergeordnet; in formeller Beziehung aber, als Logik und Dialektik, war die Philosophie nur das Instrument, welches die Theologie gebrauchte, um sich auf die Stufe der Wissenschaft zu erheben. Wiewohl die Philosophie kein selbstständiges Daseyn hatte und nur in der Theologie und durch dieselbe ihre Pflege fand, so wurde sie doch mächtig gefördert. In den ersten Zeiten der Scholastik wurde der Neuplatonismus, später aber die aristotelisch-arabische Philosophie zur rationellen Begründung der christlichen Lehre benützt; allein die aus dem classischen Alterthume entlehnten Elemente verarbeitete die Mehrzahl der christlichen Forscher auf eine so eigenthümliche Weise, daß dieselben durch den sie durchdringenden Geist des Christenthums ganz umgeschaffen, veredelt und verklärt wurden. Die vorzüglichsten unter ihnen zeichneten sich durch Originalität ihrer Ansichten und durch große Selbstständigkeit aus und bieten uns einen Reichthum hoher Gedanken, welche sie nach allen Beziehungen entwickelten und durchführten. Deßhalb verkennt man die Leistungen dieser Männer, wenn man den Inhalt ihrer Systeme aus neuplatonischer oder peripatetischer Quelle ableitet. Der Syllogismus übte auf die Form der Scholastik allerdings großen Einfluß aus; allein er gehörte so wenig zum Wesen derselben, daß wir mehrere hervorragende Philosophen nicht unter die Scholastiker zählen könnten, wenn die syllogistische Form der Darstellung die ausschließliche gewesen wäre.

Während bei den Scholastikern im engern Sinne das Streben nach dialektischer Entwicklung und Vermittlung der Glaubenswahrheiten überwiegend war, machten andere Männer das mystische Element geltend. Vor Allem suchten sie das praktische Moment mit dem theoretischen in ähnlicher Weise zu verbinden, wie dieß schon Clemens gethan hatte.

Sie hoben hervor, daß dem Wissen das Handeln zur Seite gehen und ihm als eigentliches Ziel voranleuchten müsse. Durch Abziehen des Gemüthes von der Welt, durch Abtödtung des Fleisches und durch Abschließung der nach Außen führenden Sinne sey die Einkehr des Geistes in sich selbst bedingt und dadurch werde das Vertiefen desselben in die Geheimnisse des Glaubens gefördert. Diesen Männern galt die lauterste Liebe zu Gott und die vollkommenste Hingabe des ganzen Menschen an ihn und die Einigung mit ihm für die Seele der ächten Wissenschaft, die wissenschaftliche Entwicklung des Gottesgedankens aber sahen sie nur als ein Moment derselben an.

Von dieser praktischen Mystik ist die speculative, das unmittelbare Erfassen des Unendlichen im Endlichen und das Anschauen desselben in diesem als seinem Spiegel verschieden. Dieses unmittelbare Schauen des Urbildlichen in seinen Abbildern ohne dialektische Vermittlung macht ihr eigentliches Wesen aus. Wenn sie auch die begriffliche Einsicht nicht ausschloß, so betrachtete sie dieselbe doch nur als Mittel; das eigentliche Ziel aber, wornach sie strebte, war immer die Rückkehr von der begrifflichen Einsicht zur intuitiven Betrachtung. In so ferne bildete sie ein sehr wohlthätiges Gegengewicht gegen die Scholastik, welche um so mehr verfiel, je weniger sie später die Mystik und das praktische Leben beachtete.

§. 167. Entwicklungsgang und Eintheilung der Scholastik.

Die romanisch-germanischen Völkerschaften haben ihr geistiges Besitzthum theils als Erbschaft der früheren Zeiten überkommen, theils durch eigene Anstrengung sich errungen. Die Grundlage ihres wissenschaftlichen Strebens war das Christenthum, dessen Geist alle Verhältnisse des Lebens durchdrang. Die aus dem deutschen Elemente stammende frische Lebenskraft, welche sie durchdrang, spornte sie mächtig zum selbstständigen Denken an, während die den Germanen eigenthümliche Tiefe und Innigkeit des Gemüthes die Begeisterung für das Uebersinnliche und Göttliche, welche die Scholastik auszeichnet, nährte. Eifrig und unverdrossen benützten die christlichen Forscher die ihnen zugänglichen Mittel der kirchlichen und classischen Litteratur, aus denen sie mannigfaltige Aufschlüsse über die verschiedenen Verhältnisse des Lebens gewannen. Was sie aus diesen Quellen zogen, verarbeiteten sie in einer für ihre Zeit passenden Weise, um durch ihre Schriften die geistige Thätigkeit anzuregen und ihren Zeitgenossen die Möglichkeit zu bieten, auf dem von ihnen gelegten Grunde das Gebäude christlicher Wissenschaft aufzuführen. Vorzüglich war es die Kirche, welche durch ihre zweckmässigen Anstalten den großartigen Aufschwung der Scholastik bedeutend förderte, und es ihr durch ihre Vorkehrungen möglich machte, unter den Anregungen, welche sie durch die aristotelisch-arabische Philosophie erhielt, zu einer ungewöhnlichen Höhe sich zu erheben. Unter dem Schutze und den Begünstigungen, welche ihr die Kirche angedeihen ließ, wuchs sie allmählig zu einer gewaltigen Wissenschaft empor, welche der Verherrlichung des Glaubens diente und ganz der Kirche angehörte. Diese konnte, durch den Einfluß einer so mächtigen Wissenschaft, welche ihr ganz angehörte, unterstützt, um so wohlthätiger auf die Veredlung aller Verhältnisse des Lebens einwirken. Als aber die Begeisterung für das Ue-

bersinnliche und Göttliche abnahm, so verlor sich die Scholastik in unentwirrbare Fragen, vernachlässigte das praktische Moment, während sie der Lösung unfruchtbarer Probleme einen unverhältnißmässig großen Fleiß widmete und mit ihrer Dialektik bloß den Verstand beschäftigte. Je mehr sie sich von der Theologie und dem Leben entfernte, desto sichtbarer trat ihr Verfall hervor. Die Scholastik zerfällt demnach in drei Perioden, von denen die erste ihre Vorbereitung und allmählige Entwicklung, die zweite ihre Blüthe, die dritte aber ihren Verfall enthält.

Erste Periode.

Vorbereitung und allmählige Entwicklung der Scholastik.

§. 168. Charakteristik derselben.

Die Völkerwanderung hatte über die Provinzen des weströmischen Reiches großes Ungemach gebracht. In Africa unterdrückte die Herrschaft der Vandalen bald Alles, was daselbst für die Wissenschaften bisher geschehen war; in Spanien, Frankreich und Italien aber, wo die philosophischen Studien schon früher geringere Pflege fanden, mußten dieselben nach dem Eindringen einer fremden, kriegerischen Bevölkerung noch tiefer sinken. Die catholische Kirche hatte von Gott die große Aufgabe erhalten, diese Völker in sich aufzunehmen, und mit ihnen gleichsam selbst wieder von vorne anzufangen, um eine neue Zeit und auch in wissenschaftlicher Beziehung ein neues Leben herbeizuführen. Die schon früher aus dem Morgenlande nach dem Abendlande verpflanzten Klöster gründeten in ihrer Mitte Schulen, welche im Fortgange der Zeit sich immer mehr als die eigentlichen Werkstätten der Wissenschaften erwiesen.

Eine allseitige und fruchtbare Anregung erhielt das wissenschaftliche Streben durch Papst Gregor den Großen. Je ungehemmter die Kirche ihre Wirksamkeit entfalten konnte, um so schöner entwickelten sich die Keime höherer Bildung, welche sie sorgfältig pflegte. Sie schützte in Italien die Wissenschaften vor dem gänzlichen Verfalle, welcher zur Zeit der Longobarden drohte, und förderte das wissenschaftliche Streben in Spanien, wo die Litteratur mit dem Uebertritte der Gothen zum Catholicismus einen neuen Aufschwung nahm. Die vielen vortrefflich eingerichteten Klöster, welche in England, Schottland und Irland entstanden, weckten Begeisterung für die Wissenschaft, wie für den Glauben. Durch Theodor, Erzbischof von Canterbury, wurde das Studium der griechischen Sprache wesentlich gefördert. Die Männer, welche aus den brittischen Schulen hervorgingen, übten durch ihre ausgebreitete Gelehrsamkeit und die organisirende Thätigkeit, welche sie bei Errichtung neuer Pflanzstätten der Wissenschaft bewährten, auf die Anbahnung einer besseren Zeit großen Einfluß aus.

Die Seele der zweckmässigen Einrichtungen, welche Carl der Große zur Hebung der Bildung traf, war der Engländer Alcuin. Aus der Musterschule zu Tours, welcher Alcuin selbst vorstand, gingen die bedeutendsten Gelehrten hervor, die in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts lebten und die einflußreichsten Klosterschulen in Frankreich und Deutschland in's Leben riefen. Die Folge dieser Vorkehrungen war, daß die früher ganz darniederliegenden Künste und Wissenschaften sich wieder hoben, und daß der Clerus, der Träger der höheren Bildung, der Pflege

derselben große Sorgfalt zuwendete. Zwar störten die politischen Stürme, die nach dem Tode Carl's des Kahlen eintraten, das wissenschaftliche Streben und manche Schulen verfielen; allein im eilften Jahrhunderte nahmen die Klosterschulen einen neuen Aufschwung und gelangten gegen das Ende desselben zu einem früher nie gesehenen Glanze, besonders jene zu Tours und Bec, weßhalb uns auch in dieser Zeit mehrere durch theologische und philosophische Bildung hervorragende Männer begegnen.

Erstes Capitel.

Die Vorbereitung der Scholastik.

§. 169. Isidor von Carthagena († 636).

Isidor, ein wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit von seinen Zeitgenossen hochgeachteter Mann, verfaßte ein großes compilatorisches Werk (**Codex originum seu Etymologiarum**), welches eine Art von Encyclopädie der Wissenschaften bildete, Auszüge aus classischen Schriftstellern, Kirchenvätern, den Werken seiner Vorgänger, besonders jenen Gregors des Großen, enthielt und für die theologische und philosophische Bildung nicht ohne Nutzen war, wiewohl ein großer Theil desselben grammatischen Untersuchungen gewidmet ist. Eigene philosophische Forschungen finden sich bei Isidor noch nicht. Nicht Worte, sondern die Wahrheit sollen wir lieben; die weltlichen Lehren können uns nichts helfen, wenn wir in der Erkenntniß der göttlichen Dinge zurückbleiben.

§. 170. Beda Venerabilis (672 — 735).

Beda, für seine Zeit ein Wunder der Gelehrsamkeit, wie der Frömmigkeit, verfaßte, um seine ausgebreitete Wissenschaft fruchtbringend zu machen, außer vielen theologischen Schriften und seiner Kirchengeschichte mehrere Lehrbücher, wozu ihn die Gabe einer leichtfaßlichen und klaren Darstellung ganz besonders befähigte, und machte sich durch dieselben um seine Zeitgenossen und die nächsten Jahrhunderte sehr verdient. Durch sein Buch über die Natur der Dinge erhielt er den späteren Zeiten einen großen Theil der weltlichen Wissenschaft und entwickelte bereits viele Gedanken, welche zu selbstständigen Forschungen anregen mußten. Aus seinen Werken ersehen wir, daß die romanisch-germanischen Völker die Speculation da wieder aufnahmen, wo Augustin den Faden fallen ließ. Zu den Männern, welche mit Beda in naher Verbindung standen, gehört der Erzbischof Egbert von York, welcher Alcuin heranbildete.

§. 171. Alcuin's Trinitätslehre, Psychologie und Ethik.

Alcuin, welcher die Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik, aber auch die Eintheilung des Schulunterrichtes in Trivium und Quadrivium vorfand, suchte beide dadurch mit einander zu vereinigen, daß er die letztere zur Unterabtheilung der ersteren benützte. Die Physik, welche den weltlichen Dingen zumeist zugewendet ist, stellte er voran; sie umfaßt das Quadrivium, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Ihr folgte die Ethik, welche die vier platonischen Tugenden zu Unterabtheilungen hat. Den Schluß bildet die Logik, welche in Dialektik und Rhetorik zerfällt. Die Grammatik, welche er überging, betrachtete er wahrscheinlich als einleitende Wissenschaft. In seiner

Schrift über die **Trinität**, welche ein ziemlich vollständiges Lehrgebäude der Theologie enthält, geht er von der Ueberzeugung aus, daß wir zuerst das Herz durch den Glauben reinigen müssen, wenn wir Gott schauen wollen. In seiner Abhandlung über die **Seele**, welche unter allen seinen Schriften den meisten speculativen Gehalt hat, sucht er aus der Natur derselben zu beweisen, daß es für sie Bedürfniß ist, zu lieben und natürlich, das Gute zu lieben; die vollkommenste und höchste Güte aber, die vollendete Schönheit und überreiche Seligkeit ist Gott; mit ihm Eins zu werden, gewährt der Seele die vollkommenste Befriedigung. In dieser Liebe wird der ihr angeborne Adel zu seiner vollen Wirklichkeit entfaltet und die rechte Harmonie des Daseyns hergestellt, welche darin besteht, daß der Leib der Seele, diese aber Gott diene. Die wahre **Sittlichkeit** offenbart sich in dem harmonischen Zusammenwirken der vier Cardinaltugenden, deren Krone und höhere Verklärung die **Liebe** ist, in welcher sie sich zu einer unauflösbaren Einheit zusammenschließen.

§. 172. Alcuins vorzüglichste Schüler.

Die wissenschaftliche Thätigkeit, welche Alcuin angeregt hatte, trug bald reichliche Früchte. Seine Schüler verbreiteten die Kenntnisse, die sie dem Unterrichte ihres vielseitig gebildeten Lehrers verdankten, nach verschiedenen Richtungen. Zu diesen gehört auch Fredegisus, der einem strengen Realismus huldigte. **Rabanus Maurus**, der erste Deutsche, welcher im Kloster Fulda der alten Litteratur in unserm Vaterlande einen Sitz gründete, und viele bedeutende Schüler heranzog, war für die Bildung der deutschen Sprache, für den Unterricht des Volkes, für schöne Kunst, vorzüglich aber für die Förderung der Theologie mit unermüdetem Eifer thätig und unablässig bestrebt, die Schätze der Wissenschaft zu erhalten und immer mehreren zugänglich zu machen. Sein Werk über das Universum, in welchem Alles berührt ist, was für die damalige Zeit wichtig war, giebt auch über die Lehren der alten Philosophie manche Auskunft. **Paschasius Radbertus**, der ebenfalls aus der Schule Alcuin's, wenn auch nicht unmittelbar, hervorging, ein Schüler der Brüder **Adelhard** und **Wala** und Nachfolger derselben in der Würde eines Abtes zu Corbie, berücksichtigte vorzüglich das **praktische** Element. Der Glaube ist nach ihm dann lebendig, wenn er sich in der Liebe wirksam erweist; dann erkennen wir die Tiefen jener Liebe, welche keine Philosophie zu ergründen vermag. Alles, was ist, ist durch die Allmacht Gottes, von welchem die Gesetze der Natur abhängen und alles Gute ausgeht. In dem Prädestinationsstreite, welcher in dieser Zeit die Geister lebhaft beschäftigte, erhob sich besonders **Remigius**, der, wenigstens nach einer Seite hin, für **Gottschalk** gegen **Rabanus Maurus** und **Hincmar** Theil nahm, zu speculativen Begriffen.

§. 173. Scotus Erigena's († 883) Pantheismus.

Scotus Erigena, ein Liebling und Tischgenosse Carls des Kahlen und Vorsteher der gelehrten Hofschule, welcher aus den Schriften des Dionysius Areopagita das neuplatonisch-pantheistische Element mit einer gewissen Ausschließlichkeit sich aneignete, bewegte sich auf einem von den Dogmen der Kirche abweichenden, absolut rationalistischen Stand-

punkte. Er blieb nicht bei der Ansicht stehen, daß, weil Vernunft- und Offenbarungswahrheit ihre gemeinsame Quelle in Gott haben, ein Widerspruch der einen gegen die andere nicht angenommen werden könne, sondern behauptete vielmehr, der Glaube müsse durch die Vernunft unterstützt werden, während die Vernunfterkenntniß des Glaubens zu ihrer Bestätigung nicht bedürfe; er setzte sich demnach über die Auktorität der Schrift und der Väter hinweg. Der Gegenstand aller Erkenntniß, die Natur, läßt nach ihm vier Hauptunterschiede zu, eine erste Natur, welche erschafft und allein nicht erschaffen wird, eine zweite, welche erschaffen wird und erschafft, eine dritte, welche erschaffen wird und nicht erschafft, endlich eine vierte, welche weder erschaffen wird, noch erschafft. Die dritte Natur ist der ersten, die vierte der zweiten entgegengesetzt, während die erste und vierte zuletzt in Eins zusammenfallen. Das Urwesen oder die Gottheit ist als unendliche Realität und unbedingte Einfachheit unbegreiflich; jeder Begriff würde sie verengen. Die ersten Erzeugungen Gottes sind die Ideen des göttlichen Verstandes, die Dinge selbst aber nur Darstellungen dieser Wesenheiten.

Demnach ist die Welt ein ewiges Produkt Gottes, welches die Unendlichkeit der Ideen seines Verstandes manifestirt, nicht aber eine zeitliche Schöpfung, weil in dem ewigen, unveränderlichen Wesen Gottes keine zeitliche Bestimmung möglich ist. Gott ist also nicht der Zeit, sondern nur dem Begriffe nach früher, als das All, welches seine ewige Selbstdarstellung ist. Das Nichts, woraus dasselbe hervorging, ist das unbegreifliche Wesen Gottes selbst, welches, in seiner absoluten Verschlossenheit gedacht, nie ist, nie war und nie seyn wird und durch kein Prädicat je erschöpfend bezeichnet werden kann. Diese unendliche und unbegreifliche Wesenheit Gottes ist in ihrer Selbstdarstellung das allein wahrhaft Seyende in Allem, was ist; jede sichtbare und unsichtbare Creatur kann deßhalb eine Erscheinung Gottes genannt werden, so daß Alles, was irgendwo und irgendwann existirt und ein wirkliches Seyn zu haben scheint, Gott selbst ist. Auch der menschliche Verstand ist eine unmittelbare Erzeugung des göttlichen und wird, wenn er sich selbst vollkommen versteht, eben dadurch wieder unmittelbar Eins mit Gott und versteht Gott, während derjenige, welcher Gott nicht versteht, auch sich selbst nicht vollkommen versteht. Alle erschaffenen Wesen kehren zuletzt in das unerschaffene Urwesen als ihren Urgrund zurück. Erigena nahm auch an dem Prädestinationsstreite Antheil und trat gegen Gottschalk auf.

Zweites Capitel.

Die Anfänge und die Begründung der Scholastik.

I. Die Anfänge der Scholastik.

§. 174. Gerbert († 1003) von Aurillac.

Gerbert, welcher in der Mathematik, Astronomie und Naturkunde, wie in der Theologie sehr viele Kenntnisse besaß und die Wissenschaften, denen er mit reiner Begeisterung zugethan war, unablässig zu fördern suchte, erklärte sich entschieden für die Realität der allgemeinen Begriffe, weil wir die Eintheilungen der Dialektik in Arten und Gattungen, sowie jene der Arithmetik nicht als Erfindungen des menschlichen Geistes

ansehen könnten, sondern sie als Werke Gottes in der Natur betrachten müßten. Die Substanzen sind nach ihm entweder nothwendige und ewige oder veränderliche und vergängliche; zu jenen rechnet er alles Göttliche, zu diesen aber gehören die sinnlichen und natürlichen Dinge, welche entstehen und vergehen. Die streng logische Form, in welcher er seine philosophischen Gedanken entwickelte, darf als die Anbahnung des dialektischen Verfahrens der folgenden Jahrhunderte angesehen werden.

§. 175. Berengar von Tours und Lanfranc.

Die Richtung, welche Gerbert einleitete, erhielt sich ohne Unterbrechung in den folgenden Jahrhunderten. Unter seinen Schülern bildete besonders Fulbert viele gelehrte Männer heran, welche den Eifer und die Liebe zur Wissenschaft in Frankreich nährten. Unter diesen war auch Berengar von Tours, welcher die Gründe der Vernunft über jede Auktorität setzte. Er gab zwar zu, daß wir derselben in vielen Fällen bedürften; allein da, wo die Sache einleuchtend sey, sey es bei weitem vorzuziehen, zur Erkenntniß der Wahrheit bloß die Vernunft zu gebrauchen. Er bestritt die Lehre von der Transsubstantiation mit den Waffen der Dialektik, wodurch selbst sein Hauptgegner Lanfranc, einer der berühmtesten Lehrer der Dialektik, welcher jedoch der Anwendung dieser Wissenschaft auf Fragen der Theologie weniger günstig war, sich genöthigt sah, auf die Gesetze der Logik, die dabei mehrmals in Frage und Anwendung kamen, näher einzugehen.

II. Begründung der Scholastik durch Anselm (1034—1109).

§. 176. Verhältniß des Glaubens zum Wissen.

Anselm, Lanfranc's Schüler und Nachfolger zuerst als Abt des Klosters Bec, später als Erzbischof von Canterbury, einer der tiefsinnigsten Forscher und edelsten Menschen, lieferte zuerst eine speculative Entwicklung der Glaubenswahrheiten, auf welcher die folgenden Zeiten mit Erfolg weiter zu bauen vermochten. In der Welt der natürlichen Dinge erfahren wir vor Allem das Daseyn derselben, dann erst versuchen wir mit unserer Vernunftkraft ihr Wesen und ihre Ursachen zu erkennen; ohne jenes vorhergehende Erfahrungswissen wäre diese Erkenntniß nicht möglich. Was nun in den natürlichen Dingen die Erfahrung ist, das ist in göttlichen der Glaube, welcher uns dieselben erschließt. Die Anerkennung seiner Wahrheit ist nicht von ihrer Begründung durch die Vernunft abhängig, sondern der Christ ist derselben unmittelbar gewiß; sein Glaube ist an sich selbst ein Erfahren derselben und behält seine Kraft, auch wenn keine Erkenntniß darauffolgt. So verkehrt es nun ist, durch Vernunftgründe zum Glauben gelangen zu wollen, so natürlich erscheint der Fortgang vom Glauben zum Erkennen, da der Mensch zur Erkenntniß und Liebe Gottes geschaffen und dafür mit Vernunft ausgestattet ist. Deßhalb ist es Pflicht des im Glauben befestigten Christen, nach begreifender Einsicht dessen, was er glaubt, zu streben. Wenn auch nicht alles in der christlichen Lehre von der beschränkten menschlichen Vernunft ergründet werden kann, so ist ihr darin doch Vieles zugänglich, und soweit dieses von ihr erkennbar ist, soll sie es auch zu erkennen suchen. Das ihr Unergründliche bleibt darum nicht weniger wahr, wenn sie es auch nicht zu begreifen

vermag. In so ferne der Glaube, welcher sich in der Lehre der Kirche objektivirt hat, für die endliche Vernunft das dieselbe entwickelnde und bildende Element ist, kann diese nicht über ihn hinaus sich fortentwickeln, weil sie sonst aufhören würde, endlich zu seyn.

§. 177. Beweis für das Daseyn Gottes.

Alles Daseyende ist irgend wodurch hervorgebracht. Dasjenige nun, wodurch alles Andere geworden ist, kann nicht wieder durch ein Anderes seyn, sondern muß als ein durch sich selbst Seyendes gedacht werden. Es existirt also nothwendig ein durch sich selbst seyendes Wesen, welches als Grund alles Seyenden und zugleich jeglicher Vollkommenheit desselben das Seyn überhaupt und dessen Vollkommenheit ursprünglich und durch sich selber hat, eben deßhalb aber das höchste und vollkommenste Seyende oder Gott ist. Auf diese Weise vermittelt sich der Mensch die Gewißheit der Existenz Gottes, damit aber zugleich auch jene seiner wesentlichen Einheit; denn die Macht, durch sich zu seyn, ist eben die göttliche Wesenheit selbst, diese Macht ist jedoch nur eine. Wollte man daher auch versuchsweise eine Mehrheit durch sich seyender Wesen denken, so würde die göttliche Natur des Durchsichseyns als das ihnen Gemeinsame sie alle umfassen, und in der Einheit dieser Natur, welche Gott ist, würde jene Vielheit verschwinden. Indeß vermag die Vernunft auch ohne Bezugnahme auf die vorhandenen Dinge das Daseyn Gottes zu erkennen. Jeder Mensch findet nämlich den Gedanken eines absoluten und in jeder Hinsicht vollkommenen Wesens, über welches hinaus nichts Höheres denkbar ist, in sich. Und dieser Gedanke hat auch außer dem Denken Realität, in so ferne das bloß als Gedanke gedachte Höchste kein solches ist, über welches hinaus wir nichts Höheres denken könnten; denn das außer dem Denken wirkliche Höchste ist offenbar ein Höheres, als das bloß von uns gedachte. Wer also das absolut Höchste denkt, ist unmittelbar genöthigt, dasselbe nicht bloß als seinen Denkinhalt, sondern als ein in sich selbst wirkliches Wesen zu fassen.

§. 178. Die Erkennbarkeit Gottes.

Damit ist nun dargethan, daß es vom Daseyn Gottes ein gewisses Wissen giebt. Aber auch die Erkenntniß des Wesens Gottes ist der Vernunft nicht unzugänglich. Denn einerseits muß Alles, was die Welt Wesenhaftes an sich trägt, auch in Gott als der absoluten Ursache derselben auf die vollkommenste Weise seyn und darf deßhalb mit Recht als zu seinem Wesen gehörig von ihm ausgesagt werden, andererseits aber muß die Natur des Geschöpfes von jener des Schöpfers schlechthin geschieden werden, und es darf demnach nicht nur nichts die Endlichkeit und Beschränktheit der Creatur Offenbarendes auf Gott übergetragen werden, sondern man darf auch nicht vergessen, daß selbst das in jener enthaltene Gute und Vollkommene die göttliche Natur nicht ganz adäquat auszudrücken vermöge. Kann aber auch keine von den endlichen Dingen hergenommene Bestimmung Gottes Wesenheit entsprechend bezeichnen, so ist diese Bezeichnung doch nicht falsch, in so ferne durch sie nur das, was die Vernunft von Gott richtig erfaßt und wahrhaft erkennt, wenn auch nicht genügend ausgedrückt, doch einigermassen

angedeutet wird, so daß auf diese Weise Gottes Wesen erkennbar und unaussprechlich zugleich ist, in so ferne die menschliche Rede dasselbe nicht vollkommen entsprechend zu bezeichnen vermag.

§. 179. Gottes Wesenheit.

Demnach ist es vernunftgemäß, Leben, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit als Vollkommenheiten, welche sich in der Creatur in beschränkterem Maaße offenbaren, auch als zum Wesen Gottes gehörig und zwar in höchster und unbeschränkter Fülle ihm einwohnend anzuerkennen. Dadurch, daß wir hiermit eine Vielheit göttlicher Eigenschaften unterscheiden, wird die Einfachheit Gottes nicht aufgehoben, weil jede in Gott gedachte Bestimmung, wenn auch in unterschiedener Weise, dasselbe ist, was die übrigen sind und ihm nichts beigelegt werden kann, was nicht sein Wesen selbst ist; dieses aber ist einfache Einheit. Wenn wir ferner das beharrliche Wesen einer jeden Sache Substanz nennen, Gott aber mit absoluter Gewißheit als wirklich in unserm Denken festgehalten werden muß, so ist es vernunftgemäß, auch Gottes Wesen als Substanz zu bezeichnen. Da es aber zwei Arten der Substanzen giebt, nämlich geistige und materielle, die erstere Art aber die höhere ist, so fordert die Vernunft, Gott als geistige Substanz zu fassen. Allein der Ausdruck Substanz ist in jenem Sinne, in welchem wir ihn beim Geschöpfe gebrauchen, auf Gott nicht anwendbar, da Gott in seiner Einheit und Einfachheit alle Veränderlichkeit, mithin jedes Accidens, ausschließt; die Vernunft muß das göttliche Wesen vielmehr als ein unendlich Höheres, denn alles in der Welt als Substanz Begriffene fassen. Eben so verlangt das vernünftige Denken, die Bestimmungen des räumlichen und zeitlichen Seyns, welche die Endlichkeit des Geschöpfes ausdrücken, von Gott zu negiren, weil es in der Idee Gottes liegt, an jeglichem Orte und zu jeder Zeit und zwar ohne accidentelle Vervielfältigung zu seyn. Gott ist demnach immer und überall, ohne doch irgendwann und irgendwo zu seyn; er ist in allen Zeiten und Räumen auf zeitlose und unräumliche Weise, d. h. ohne von jenen Gesetzen, nach welchen es dem creatürlichen Seyn unmöglich ist, in verschiedenen Zeiten und an vielen Orten zugleich zu seyn, beschränkt zu werden. Auf diese Weise lassen sich noch viele andere göttliche Eigenschaften im Denken entwickeln, nämlich immer so, daß mit der Wahrheit des Gedankens zugleich die Unmöglichkeit, ihn durch menschlichen Ausdruck vollkommen adäquat zu bezeichnen, anerkannt wird.

§. 180. Die göttliche Dreieinigkeit.

Wie sich Gott als absoluter Geist ewig selbst weiß, so spricht er sich auch ewig im Worte aus. Alle Wesensbestimmungen des sich ewig aussprechenden Gottes wohnen deßhalb auch dem von sich gesprochenen Worte ein, so daß in demselben alle Macht, alle Weisheit und Gerechtigkeit ist, wie im Sprechenden, und daß dasselbe auch das Leben in sich selbst hat. Ist auch Alles, was der Sohn ist, in ihm als ein Gezeugtes, so ist doch des Vaters Wesen in ihm gezeugt, weßhalb er keine Vollkommenheit durch eine fremde Macht, sondern alle durch sich selbst besitzt. Indem Gott im Worte sich selbst erkennt, sich in ihm aussprechend, geht die Liebe jenes zu diesem und dieses zu jenem ewig aus

beiden hervor, welche, wie Gott selbst, der höchste Geist ist. Wie es im Wesen der creatürlichen Vernunft liegt, sich, indem sie sich selber denkt, auch zu bejahen und zu lieben, so bestätigt und will sich der göttliche Geist in seinem Worte und dieses in jenem, d. h. vom Vater und Sohne geht die Liebe Gottes aus. Wie aber das Sichselbsterkennen und Sichselbstaussprechen seiner Wesenheit gleich und diese selbst ist, so ist auch die Liebe beider beiden gleich, da sie sich lieben in dem Maaße ihrer Erkenntniß; die Liebe ist also, was der Vater und Sohn ist, d. h. der heilige Geist ist beiden gleich. Daß sich dieses so verhalte, sieht die Vernunft ein; das Wie aber vermag sie nicht zu begreifen.

§. 181. Die Welt und ihr Verhältniß zu Gott.

Aus den Betrachtungen über das Daseyn und Wesen Gottes ergibt sich zugleich, daß er Schöpfer der Welt ist. Die Welt ist aber nicht ihrer Substanz nach aus Gott, da alle Dinge außer Gott weniger sind, als er und es sich nicht denken läßt, wie das höchste Wesen weniger werden könnte, als es ist. Ist nun die Welt ihrer Substanz nach nicht aus Gott und außer Gott Nichts, so hat sie Gott durch seinen allmächtigen Willen aus Nichts hervorgebracht. Doch so nothwendig die Annahme ist, daß die Welt aus Nichts geschaffen wurde, so undenkbar ist es, daß aus Nichts Etwas werde. Dieser scheinbare Widerspruch ist also zu lösen: Alle Dinge wurden in Bezug auf sich selbst aus Nichts, weil sie nicht aus einem Stoffe gebildet wurden; in Bezug auf ihren Schöpfer aber sind sie nicht aus Nichts, weil sie durch seinen allmächtigen Willen nach den Ideen, die er von ihnen ewig in seinem Geiste hatte, geworden sind. Wie Gottes schöpferischer Wille das Weltall aus Nichts hervorbrachte, so besteht dieses auch nur durch seine erhaltende Allgegenwart fort. Jedes endliche Wesen ist ein Bild Gottes, in so ferne es ist. Ebenbild Gottes aber ist nur der Mensch, welcher die Fähigkeit besitzt, Gottes bewußt zu werden, ihn zu wissen und zu lieben. Die höchste Bestimmung des Menschen ist, daß er Gott liebe, was er aber nicht vermag, ohne seiner bewußt zu seyn und ihn zu erkennen. Erkennt er aber Gott, so muß er ihn lieben. Diese Dreiheit, wodurch er sich als Ebenbild des dreieinigen Gottes erweist, in sich auszubilden, muß sein eifrigstes Bestreben seyn. Je mehr der menschliche Geist sich selbst erkennt, desto mehr wird er Gott zu erkennen vermögen, und je mehr er seine Natur zu betrachten verabsäumt, desto weniger wird er zur Erkenntniß Gottes geeignet seyn. Die Seele des Menschen, welche zur Liebe Gottes geschaffen ist, ist unsterblich; denn es läßt sich nicht denken, daß Gott die ihn liebende Seele vernichten wolle.

III. Der Streit der Nominalisten und Realisten.

§. 182. Nominalismus des Roscellin von Compiegne.

So sehr auch der Realismus durch Augustins Ansehen befestigt zu seyn schien, so hatte doch die demselben entgegengesetzte Annahme des Nominalismus, daß die allgemeinen Begriffe keine wirklichen Dinge, sondern nur Gedanken des menschlichen Geistes oder Ausdrücke der Sprache bezeichneten, sich nie gänzlich aus den Schulen der Dialektik verloren. Zu den Vertretern desselben gehörte auch der Canonicus

Roscellin, nach welchem die allgemeinen Begriffe nur Worte sind, so daß er die Individuen allein als wahre Substanzen gelten ließ. Als man von seiner auf Tritheismus hinausführenden Trinitätslehre Kunde erhielt, wurde er (1092) vor ein Concilium zu Soissons geladen, wo er widerrufen mußte.

§. 183. Der Realismus des Wilhelm von Champeaux († 1121).

Wilhelm, welcher in der Dialektik großes Ansehen genoß und die berühmte Schule des Klosters St. Victor (1108) gründete, huldigte einem strengen Realismus, nach welchem jeder allgemeine Begriff in jedem von ihm befaßten Dinge ganz enthalten ist, so daß die Verschiedenheit, welche unter den Individuen derselben Art stattfindet, nicht auf ihrem Wesen, sondern nur auf der Menge ihrer Accidenzien beruht. Die Accidenzien nahm er aber in so weitem Sinne, daß er unter diesem Ausdrucke alle Artunterschiede in Beziehung auf ihre Gattung befaßte. Durch Abälard bestimmt, erklärte er sich später dahin, daß dieselbe Art oder Gattung in den einzelnen Dingen nur in individueller Weise sich finde.

§. 184. Der Conceptualismus.

Der Nominalismus gelangte, wie es scheint, in Folge der Angriffe, welche er erfuhr, zu einer andern Fassung, welche sich in dem sogenannten Conceptualismus darstellt. Nach diesem unterschied man die Sache, sodann die Vorstellung, welche der Mensch von ihr hat, und das Wort als den Ausdruck derselben durch die Rede. Der Verstand kann die Sache nicht vollständig fassen, die Rede aber das vom Verstande Erkannte nicht adäquat ausdrücken. Die allgemeinen Begriffe, welche der Verstand sich bildet, stehen also nach dieser Ansicht zwischen den wirklichen Dingen als den Gegenständen der Erkenntniß und zwischen den Worten gleichsam in der Mitte.

Nach einer dem Joscelin, der (v. 1125 — 1151) Bischof von Soissons war, von einigen Forschern beigelegten Schrift ist zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen ein so großer Unterschied, daß kein Allgemeines ein Einzelnes, kein Einzelnes ein Allgemeines seyn kann, sondern jedes Individuum seine besondere Form und ebenso eine besondere Materie hat, indem es nur eine bestimmte Anzahl von Atomen und nicht mehr in sich faßt, also nur ein Theil der allgemeinen Materie, welche von ähnlicher Schöpfung ist und deßhalb Art oder Gattung heißt, in den einzelnen Dingen einer solchen Art oder Gattung ist.

Drittes Capitel.

Der Platonismus dieser Zeit.

I. Der Platonismus in der Philosophie.

§. 185. Adelard von Bath.

Bei Adelard, welcher Plato's Philosophie mit jener des Aristoteles und selbst mit der Atomenlehre zu vereinigen suchte, tritt das Mißtrauen gegen die sinnliche Wahrnehmung eben so stark hervor, als die Zuversicht auf die Wahrheit der allgemeinen Begriffe der Vernunft. Den Widerspruch, welchen in dieser Hinsicht Aristoteles gegen

Plato erhob, suchte er durch die Annahme zu lösen, daß jeder von seinem Standpunkte aus Recht hätte und daß sie dasselbe, nur auf verschiedenen Wegen, zu erreichen strebten. Plato, welcher von den ersten Gründen aller Dinge ausgehe, setze die allgemeinen Begriffe außerhalb der sinnlichen Dinge in den göttlichen Verstand, in welchem alle Dinge bestanden, ehe sie Gegenstände menschlicher Erkenntniß wurden; Aristoteles aber, welcher von dem Sinnlichen anhebe, um von da aus die Gründe desselben zu erforschen, nehme mit Recht an, daß dieselben in den sinnlichen Dingen enthalten seyen.

§. 186. Bernhard von Chartres.

Bernhard, welcher als Lehrer zu Chartres vom Anfange bis in die Mitte des zwölften Jahrhunderts zahlreiche Schüler heranbildete und zur Belebung des Eifers für die alte Litteratur sehr viel beitrug, insbesondere aber durch seine ausgebreitete Thätigkeit Plato's Lehre in weiten Kreisen zur Anerkennung brachte, betrachtete die Ideen als eine ewige Schöpfung Gottes und erklärte auch die sichtbare Welt als Verwirklichung ihres ewigen Vorbildes in Gott für ewig und unvergänglich. Alles, was in der ewigen, übersinnlichen Welt ist, findet sich auch in der sichtbaren, aber in der Aufeinanderfolge in der Zeit.

§. 187. Wilhelm von Conches (1080 — 1150) in der Normandie.

Wilhelm, welcher den Plato zu seinem Führer wählte, ohne deßhalb die Lehren des Aristoteles, so weit er sie kannte, unbeachtet zu lassen, suchte die Kenntnisse, welche er in der Philosophie des Alterthums besaß, in kurze Uebersichten zu bringen und diese den Fassungskräften seiner Schüler anzupassen, wodurch er sich große Verdienste um seine Zeit erwarb. Dabei bemühte er sich, seinen Platonismus mit der kirchlichen Lehre dadurch in Uebereinstimmung zu bringen, daß er die Schöpfungslehre unbedingt annahm, demnach die Ewigkeit der Welt und auch die Ansicht, daß alle Seelen beim Beginne der Schöpfung zugleich erschaffen wurden, verwarf.

§. 188. Walter von Mortagne († 1174) in Flandern.

Walter, welcher sich ebenfalls zu Plato's Lehre bekannte, war der Anwendung der Philosophie auf die Theologie nicht abgeneigt; verlangte aber, daß dabei Maaß gehalten werde. Der Realismus, welchem er huldigte, scheint recht eigentlich darauf berechnet gewesen zu seyn, dem Allgemeinen seine Wirklichkeit nur in den einzelnen Dingen zu bewahren. In einem jeden derselben sind nach ihm verschiedene beständige Zustände vereinigt; z. B. Plato ist als Plato Individuum, als Mensch Art, als lebendiges Wesen Gattung, als Substanz aber höchste Gattung.

II. Der Platonismus in der Theologie.

§. 189. Abälard's (1079 — 1142) einseitiger Rationalismus.

Je mehr man auf das Wissen des Glaubensinhaltes drang und je höher man dasselbe schätzte, desto näher lag das rationalistische Extrem, das Wissen über den Glauben zu erheben und die Anforderung, das Geglaubte zur Einsicht zu bringen, in ihren Gegensatz zu verkehren,

nur das Eingesehene zu glauben. Stellte man aber auf diese Weise das Wissen dem Glauben voran und ließ diesen nur da eintreten, wo jenes aufhört, so war damit der Glaube entweder völlig aufgehoben oder doch nur als jene Weise zurückgelassen, in der diejenigen, welche es nicht zum Wissen bringen, den Inhalt der christlichen Wahrheit festhalten, d. h. er war ein wesentlich mangelhaftes Fürwahrhalten. Dieses rationalistische Element machte sich in der Scholastik wirklich geltend, aber nur vereinzelt und vorübergehend.

Namentlich verirrte sich Abälard, welcher auf die Verbreitung der dialektischen Untersuchungen und auf ihre Anwendung auf theologische Fragen großen Einfluß übte, dahin und verfiel deßhalb in manche dogmatische Irrthümer. Den positiven und mystischen Theologen gab er nicht bloß dadurch, daß er den Zweifel als Ausgangspunkt und leitendes Princip der Erkenntniß aufstellte, sondern auch durch die Frivolität, womit er die tiefsten Geheimnisse, vorzüglich jenes der Trinität, vollkommen erklärt zu haben glaubte, während er den eigentlichen Kern der christlichen Wahrheit verflüchtigte, großes Aergerniß. Abälard war Realist und behauptete die Wirklichkeit des Allgemeinen nicht vor, sondern mit und in den besondern Dingen; die Gattung kann nach ihm nicht ohne ihre Arten und diese können nicht ohne jene gedacht werden.

Honorius von Autun, welcher in den meisten Punkten mit Abälard übereinstimmte, bewegt sich in seiner Trinitätslehre in denselben Begriffen und Bildern, in denen dieser sie begreiflich zu machen suchte.

§. 190. Gilbert dela Porrée († 1154).

Gilbert, welcher eine große Vertrautheit mit den dialektischen Untersuchungen seiner Zeit und eine Beherrschung des philosophischen Gedankens verräth, wie kein anderer Platoniker des zwölften Jahrhunderts, betrachtete die Religion als das gerechte Verhalten des Menschen gegen den Urheber alles Seyns, weßhalb dieser Glaube der catholische heiße, und als die Wurzel aller Tugenden, welche in der Bewahrung der von Gott gesetzten Ordnung bestehen. Er glaubte im Stande zu seyn, durch eine allseitige Betrachtung der einzelnen Wesen, von ihnen zum Allgemeinen emporsteigend, das ganze System der Begriffe und durch dasselbe Gott zu erkennen, in so ferne Gott in den einzelnen Dingen seine Wesenheit offenbare. Wie wir aus den Handlungen der einzelnen Menschen ihre verborgene Natur erkennen, so vermögen nach ihm tiefer blickende Forscher aus den Schöpfungen Gottes den Schöpfer zu erkennen. Bei seinem gemäßigten Realismus sucht er die Wirklichkeit des Allgemeinen nur in den einzelnen Dingen. Das Seyn Gottes ist nach ihm zugleich auch sein Wesen. Gottes Wille verleiht den Geschöpfen nicht bloß ihre Existenz, sondern wandelt auch ihre wechselnden Zustände um, während seine Macht unveränderlich dieselbe ist. Wie er das Gute ist, so bringt er auch durch seinen Willen alles Gute in der Welt hervor.

Viertes Capitel.

Die dogmatisch-ethische Richtung der Philosophie.

§. 191. Die Sentenzen des Peter von Novara (1164).

Sollte die Philosophie einen neuen Aufschwung nehmen und auch die Ethik die ihr gebührende Berücksichtigung finden, so mußten vor

Allem die Grundwahrheiten des Christenthums sorgfältig gesammelt und beleuchtet und dem philosophischen Nachdenken eine sichere Grundlage gegeben werden. Dieß bezweckten vorzugsweise die verschiedenen Sammlungen der Kirchenlehren, welche fast zu gleicher Zeit mit den eben berührten dialektischen Bestrebungen hervortraten, aber auch noch später weiter fortgeführt wurden. Unter denselben zeichnet sich besonders jene des Peter von Novara durch genaue Auffassung der christlichen Lehre und durch hohe Einfachheit aus, weßhalb sie auch lange Zeit als Lehrbuch benützt wurde. Peter stellte das System der Theologie aus der heil. Schrift und den Vätern in der Art zusammen, daß er bei jedem Dogma die Auktoritäten und Gründe dafür und dagegen anführt, dieselben zu vermitteln und abweichende Meynungen auszugleichen sucht. Die einzelnen Theile hängen aus innerer Kraft und ohne dialektische Kunst unmittelbar mit einander zusammen, so daß sie ein sich selbst tragendes, aus einer einigen Idee heraus sich gliederndes Gebäude von Wahrheiten darstellen. Das wissenschaftliche Streben konnte also nur darauf gerichtet seyn, ein allseitiges Verständniß derselben zu vermitteln. Dabei trat Peter jenen seiner philosophirenden Zeitgenossen entschieden entgegen, welche den Inhalt der alten Philosophie in die Theologie zu ziehen suchten. Der ethische Gehalt der Kirchenlehre trieb über jene Art der Forschung hinaus, welche Alles nur nach seinen allgemeinen und feststehenden Begriffen betrachtete.

§. 192. Johann von Salisbury (1100—1180).

Nach Johann von Salisbury, dessen Schriften eine tiefe Einsicht in alle praktischen Verhältnisse und eine große Vertrautheit mit der alten Litteratur beurkunden, ist es dem menschlichen Denken nicht möglich, durch sich allein die Erkenntniß der letzten Dinge sich zu erwerben, in so ferne die Kraft der endlichen Vernunft durch sich allein die absolute Wahrheit nicht zu erfassen vermag. Deßhalb ist der Glaube, welcher auf der einen Seite die Bedingung, auf der andern die Ergänzung der Wissenschaft ist, durchaus nothwendig. Alle Wissenschaft, die nicht in irgend einer Weise auf das Leben einwirkt, betrachtete Johann als eine einseitige und falsche. So sehr er auch die ächte Wissenschaft schätzt, so ist ihm doch das tugendhafte Leben oder das Leben in Gott das Höchste, weßhalb er die Ethik als die Krone aller Wissenschaft ansieht und diese ethische Richtung sich durch seine ganze Anschauungsweise hindurchzieht. Den Nominalismus suchte er durch die Annahme mit dem Realismus zu versöhnen, daß das Allgemeine nicht auf reale Weise von den einzelnen Dingen zu trennen sey, sondern daß es in denselben sich finde und demnach in jedem Individuum Allgemeines und Einzelnes vereinigt sey.

Fünftes Capitel.

Die vorzüglichsten Mystiker dieser Zeit.

§. 193. Bernhard von Clairvaux (1091 — 1153).

Bernhard, welcher unablässig an der Begründung eines wahrhaft christlichen Lebens arbeitete, erkennt die hohe Bedeutung der Wissenschaften an und preiset die Beschäftigung mit denselben, verwirft aber

jenes Wissen, welches ohne Glauben und Liebe ist und deßhalb aufbläht; auch zeigt er sich als einen entschiedenen Gegner derjenigen, welche in dem Wahne, daß der menschlichen Vernunft auch ohne höhere Erleuchtung Alles offenbar sey, die Geheimnisse des christlichen Glaubens aus der heidnischen Philosophie erklären wollten. Sein Nachdenken richtete er vorzüglich auf das innere Leben des Menschen. Er bewies in der Behandlung der einzelnen Materien eine bewunderungswürdige Zartheit und zeichnete sich durch den Reichthum und Adel seiner Gedanken ebenso vortheilhaft aus, wie durch die Vermeidung zweckloser Spitzfindigkeiten.

§. 194. Hugo von St. Victor (1097 — 1141).

Hugo suchte auf der Grundlage des positiven Glaubens die Elemente der Wissenschaft seiner Zeit, Scholastik und Mystik, mit einander zu verbinden, dabei aber auch die praktische Seite der Belehrung und Erbauung nach Gebühr zu berücksichtigen. Daher war seine Stellung zwischen den wissenschaftlichen Richtungen seiner Zeit eine durchaus versöhnende und der supranaturalistische Glaube, das scholastische Wissen und das mystische Schauen, getragen von der göttlichen Gnade, sind bei ihm zu einem einheitlichen, den praktischen Zweck nicht ausschließenden Ganzen vereinigt. Er würdigte die heidnische Philosophie, ohne sie zu überschätzen, zeigte aber dabei, daß die Erkenntniß durch die christliche Offenbarung ungleich weiter führt, als wir vermittelst der Vernunft kommen. Hugo bemühte sich, zu zeigen, daß nicht bloß die Einheit Gottes, sondern auch seine Dreieinigkeit in seinen Schöpfungen der vernünftigen Seele des Menschen, welche ein Spiegel und Ebenbild ihres Urhebers ist, sich offenbare. Sie ist dazu bestimmt, Gott, das höchste Gut, in sich zu empfangen, sein Abbild in aller Fülle darzustellen und in der Erkenntniß Gottes alles Andere zu erkennen. Allein nur jene, welche gut sind, vermögen die Wahrheit zu erreichen, welche zur ächten Liebe und Tugend in inniger Beziehung steht, in so ferne das, was wahrhaft ist, auch gut ist.

§. 195. Richard's von St. Victor († 1173) Erkenntnißlehre.

Richard geht von der Ansicht aus, daß die Selbsterkenntniß der Weg zur Erkenntniß Gottes ist, weil wir den unsichtbaren Gott nur durch sein Ebenbild, die unsichtbare Seele, zu erkennen vermögen. Um aber in dem Spiegel unserer Seele Gott zu schauen, müssen wir denselben vorerst reinigen, was durch Mässigung und Ordnung unserer sinnlichen Affekte geschieht. Die menschliche Seele, welche nur als das Lebensprincip des Leibes, dem sie einwohnt, Seele heißt, ist ihrem reinen Wesen nach, kraft dessen sie vom Leibe unabhängig in sich selbst lebt, Geist und als solcher ein erkennendes Wesen. Sie erweist sich auch, in so ferne sie den Leib belebt und bewegt, als erkennend, aber ihr Wissen ist an körperliche Organe gebunden und eben deßhalb nur ein sinnliches Auffassen der körperlichen Dinge außer ihr; allein auf sich selbst bezogen und in sich selbst lebend erkennt sie nicht sinnlich, sondern geistig.

Dieses geistige Erkennen entfaltet sich in mehreren Gestalten und durchläuft eine Reihe von Entwicklungsstufen. Zunächst und un-

mittelbar ergreift es die durch die Einbildungskraft von der Seele festgehaltenen Bilder oder sinnlich aufgefaßten äußeren Dinge und ist somit ein müheloses vorstellendes Denken derselben. Ueber diese Stufe des unmittelbaren Denkens geht aber der menschliche Geist dadurch hinaus, daß er sein Denken einem bestimmten Kreise von Gegenständen zuwendet und unter Anstrengung Zusammenhang in seine Vorstellungen bringt. Sein Denken ist nun ein mühsames Nachdenken, worin der logische Verstand die leitende Macht bildet. Bezieht sich auch dieses Wissen auf die sinnlichen Dinge, so ergreift es dieselben doch nicht mehr in ihrer wahrgenommenen Einzelheit, sondern sucht sie nach ihrer gesetzmässigen Natur zu verstehen. Allein dieses nachforschende Denken ist noch nicht die höchste Weise des Erkennens. Die Seele erfaßt sich nämlich selbst auch nach ihrer reinen Geistigkeit und hat in dieser Hinwendung auf sich selbst den Geist, wie er in ihr und über ihr ist, zu ihrem unmittelbaren Gegenstande; die Kraft, mittelst deren sie diesen erfaßt, ist die Vernunft oder die geistig schauende Intelligenz. Wie nun aus der Imagination das vorstellende Denken (die Cogitation), aus dem Verstande das forschende Nachdenken (die Meditation) hervorgeht, so entspringt aus der Vernunft das geistige Anschauen (die Contemplation), welches die Mühelosigkeit des Vorstellens und die Frucht des Nachdenkens in sich vereinigt.

Die Contemplation, welche als die höchste Erkenntnißstufe die beiden niedrigen in sich begreift, begiebt sich in alle Gebiete des Erkennens und tritt deßhalb in einer Vielheit von Gestalten auf, welche je nach der Höhe der Erkenntnißsphären eben so viele Stufen des geistigen Schauens in sich darstellen. Indem sie in das Reich der Imagination eindringt, erfaßt sie in dieser ihrer ersten Gestalt die Ordnung und Schönheit der sinnlich sichtbaren Welt und erschaut bewundernd den Schöpfer in der Weisheit und Herrlichkeit seiner Schöpfung. Dadurch aber, daß sie sich des logischen Verstandes bemächtiget, mittelst desselben das sichtbare Universum auf ihre Anschauung des unsichtbaren ewigen Grundes desselben begrifflich bezieht und sich somit die Gestalt einer Vernunfterkenntniß der Sinnenwelt giebt, geht sie zur zweiten Stufe fort. Die zweite Stufe überschreitet der Geist dadurch, daß er auf der dritten aus dem Reiche der Imagination in das des Verstandes sich zurückzieht und nicht mehr das Sinnliche, sondern eben nur das unsichtbare Begriffliche, das der verborgene Grund von jenem ist, anschaut. Auf der vierten tritt sie in ihr eigenes Gebiet, in das Reich der Intelligenz, ein, in welchem der Geist sich selbst beschaut. Erst hier ergreift die Seele ihre wahre Natur und mit derselben auch die körperlosen, reingeistigen Wesenheiten überhaupt, indem sie dieselben allein durch das Auge der Intelligenz in wesenhafter Gegenwärtigkeit ganz so erschaut, wie sie mittelst ihres leiblichen Sinnes die äußeren Dinge in körperlicher Gegenwart vor sich hat. In so ferne jedoch der Geist auf dieser vierten Entwicklungsstufe der Contemplation die geistigen Wesen nur so weit erkennt, als er sich selbst in seiner Natur erfaßt, muß die Erkenntniß dem logischen Verstande entsprechend und begreiflich seyn.

Auch diese Stufe der Contemplation ist noch nicht die höchste. Das Auge vermag nämlich durch die Region der geschaffenen Geister bis zum

unerschaffenen Geiste oder Gott zu dringen und so das unendliche Wesen, welches über alles Gesetz der endlichen Naturen, somit auch über die Bestimmungen des logischen Verstandes erhaben ist, zu ergreifen. Was hier der Geist erkennt, geht auf die göttliche Offenbarung zurück. Indem die Contemplation auf diese Weise in das Gebiet des Göttlichen sich erhebt, erschaut sie darin zunächst das durch den Verstand nicht zu Begründende, jedoch mit seinem Gesetze noch immer Verträgliche und hierin besteht ihre fünfte Entwicklungsstufe. Endlich erfaßt sie Gott nach seinem schlechthin unbegreiflichen, allem menschlichen Erfahren und Denken sich entziehenden, absolut wunderbaren Wesen und in diesem Schauen erreicht die Contemplation ihre sechste und höchste Stufe, auf welcher die Seele vermöge der in ihr wirkenden göttlichen Gnade in überschwenglicher Andacht sich ihrer selbst entäußert.

Auf den drei letzten Stufen der Contemplation gibt sich die christliche Weisheit Gestalt und die ächte Theologie bedarf der drei höchsten Grade des geistigen Schauens für das tiefere Verständniß des Glaubensinhaltes; denn in der christlichen Lehre ist sowohl die wahre Natur des erschaffenen Geistes, als auch das den menschlichen Begriff übersteigende Wesen des ewigen göttlichen Geistes geoffenbart. Es bedurfte der göttlichen Offenbarung und Gnadenwirkung in Christus, damit der menschlichen Seele das Auge der Intelligenz, welches durch den Sündenfall erblindete, für die Beschauung des rein Geistigen wieder geöffnet wurde. Deßhalb geht auch alles geistige Schauen, welches in die Tiefen der Gottheit dringt, vom Glauben aus, weil Gott sein Wesen, welches weder die sinnliche Erfahrung, noch das logische Denken zu fassen vermag, nur dem Glauben offenbart und seine Gnade nur durch den Glauben jene Erleuchtung der Seele bewirkt, welche dem geistigen Auge die verlorne Sehkraft wieder verleiht.

Zweite Periode.

Die Scholastik in ihrer höchsten Blüthe.

§. 196. Allgemeine Charakteristik derselben.

Der große Aufschwung, welchen die Scholastik im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte nahm, erklärt sich einerseits aus der dieser Zeit eigenen Regsamkeit und reinen Begeisterung für alles Erhabene in der Wissenschaft und im Leben, andrerseits aus der Bekanntschaft mit den physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles und den vorzüglichsten Werken seiner arabischen Erklärer und aus dem Einflusse, welchen die arabischen Schulen in Spanien und die allmählig entstehenden höheren christlichen Unterrichtsanstalten auf die romanisch-germanischen Völker ausübten. Es erhoben sich nämlich neben den Klosterschulen größere Lehranstalten, die Universitäten, unter denen jene zu Paris das ganze Mittelalter hindurch die großartigste und einflußreichste Pflegerin der speculativen Theologie war. Durch den Wetteifer, welcher unter den Schulen und ihren Meistern herrschte, schwang sich die christliche Speculation zu einer außerordentlichen, vorher nicht gekannten Höhe empor.

Unterdessen kamen auch bessere Uebersetzungen des Aristoteles, welche nach dem griechischen Texte gefertigt wurden, in Umlauf. Der Eindruck,

welchen in dieser, jede geistige Nahrung benützenden und von edler Wißbegierde brennenden Zeit die neueröffneten Erkenntnißquellen, besonders die Metaphysik und Physik des Aristoteles machten, scheint anfangs bei Manchen ein betäubender gewesen zu seyn, so daß einige Zeit verging, bis man sich in das Verständniß derselben und ihrer arabischen Ausleger hineinarbeitete und zu einer allseitigen und unbefangenen Würdigung ihres Inhaltes gelangte. Deßhalb darf es, zumal da um diese Zeit auch die Schriften des Scotus Erigena wieder verbreitet wurden, nicht befremden, daß einige Forscher, denen es an tiefer Einsicht in die Grundwahrheiten der christlichen Lehre und in die Verhältnisse des religiös-sittlichen Lebens fehlte, in pantheistische Irrthümer sich verloren, welche aber in dieser von dem christlichen Glauben und seiner beseligenden Kraft durchdrungenen Zeit keinen Anklang finden konnten. Diese Periode zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste die philosophischen Bestrebungen der Araber berührt, der zweite aber die der großartigen Leistungen der Scholastik zur Zeit ihrer Blüthe umfaßt.

Erster Abschnitt.

Die Philosophie der Araber.

§. 197. Verhältniß der Philosophie der Araber zur Religion und den Naturwissenschaften.

Die eklektische Natur des Coran veranlaßte frühzeitig kritische Untersuchungen, die man vornahm, um seinen Text festzustellen; an diese schlossen sich die theologischen an. Bei der großen Verschiedenheit der Meynungen, zu welchen dieselben führten, bildeten sich verschiedene Sekten, deren Ansichten für die Philosophie nicht ohne Bedeutung sind. Als in Folge der Vorliebe der Araber für Naturwissenschaften, Medicin und Astrologie die griechische Litteratur bei ihnen Eingang fand, schlug auch die griechische Philosophie Wurzel, weßhalb medicinische und philosophische Bestrebungen bei ihnen beständig in Verbindung mit einander blieben. Die Uebersetzer der Schriften griechischer Aerzte und Philosophen waren zugleich die Erklärer, um so fremdartige Lehren, wie die Physik, Metaphysik und Logik für die Araber waren, dem Verständnisse näher zu bringen. Die Araber benützten aber nicht bloß die ihnen eröffneten Quellen der griechischen Wissenschaft, sondern sie wurden im Laufe der Zeit auch mit dem indischen Zahlensysteme und der indischen Philosophie bekannt. Unter Philosophen im engeren Sinne verstehen sie diejenigen Gelehrten, deren Speculation von der griechischen, namentlich von jener des Aristoteles, ausging und von jener der Dogmatiker in sehr wesentlichen Punkten abwich. Wir betrachten demnach zuerst die religiösen Sekten, bei denen sich speculative Elemente finden, sodann aber die eigentliche Philosophie der Araber, wie sie sich im Oriente und in Spanien entwickelte.

I. Die Philosophie der religiösen Sekten.

§. 198. Die Lehre der orthodoxen Motakhallim.

Unter der Menge der theologischen Sekten, welche sich unter den Arabern bildeten, verdienen die Sufi, die Motakhallim und die Muatazile besondere Erwähnung. Der Name Sufi bezeichnet eine Classe

von Menschen, welche eine abgesonderte, einsiedlerische Lebensweise führten, dabei aber sehr verschiedene wissenschaftliche Wege verfolgten, deßhalb also hier nicht berücksichtigt werden können. Die Motakhallim (Lehrer des göttlichen Wortes) versetzten die Glaubenslehre, die sie in verschiedener Richtung ausbildeten, sehr stark mit philosophischen Elementen. Nach der Ansicht der Motakhallim, welche die Uebereinstimmung ihrer Religion mit der Vernunft zu erweisen sich bemühten, ist das Wesen Gottes die Macht, jenes der weltlichen Dinge aber die Ohnmacht, so daß sie nahe daran waren, alle weltlichen Dinge in Gott untergehen zu lassen. Ihr Streben, die Freiheit Gottes in seinen Schöpfungen festzuhalten, führte sie dadurch, daß sie dieselbe aus ihrer natürlichen Verbindung mit dem Wesen Gottes ablösten, am Ende dahin, seine schöpferische Wirksamkeit sich als eine willkürliche zu denken. Was bei Epicur der Zufall ist, das ist bei ihnen die absolute Willkür Gottes, die jede Wirksamkeit der Naturgesetze unmöglich macht.

§. 199. Die Lehre der Muatazile.

Die Muatazile, welche sich in ihren religiösen Ueberzeugungen sehr weit von denen der Motakhallim entfernten, hielten den Coran für erschaffen und drangen darauf, daß der Annahme seiner Offenbarungen eine Prüfung derselben vorausgehen müsse, ohne welche die Gläubigen dieselben nicht für wahr zu erkennen vermöchten. Indem sie die Einheit Gottes abstrakt faßten, hielten sie die Eigenschaften Gottes nicht für etwas Ewiges, sondern nur das Vermögen dazu, welches in Gottes beständiger Natur gegründet ist; einige erklärten selbst das Wissen Gottes von dem creatürlichen Seyn für ein geschaffenes. Der Mensch ist Herr seiner Handlungen und es hängt von ihm allein ab, das Gute oder Böse zu wählen, weßhalb er auch Lohn oder Strafe zu erwarten hat.

II. Die aristotelische Philosophie der Araber im Oriente.

§. 200. Alfarabi.

Alfarabi, mit welchem die eigentliche, an die Ueberlieferungen der griechischen Lehren sich anschließende Philosophie begonnen zu haben scheint, schloß daraus, daß die Welt zusammengesetzt ist, daß sie gemacht sey. Das Gemachte ist nur unter Voraussetzung einer Ursache möglich. Es muß also ein nothwendiges Wesen geben, welches keine Ursache hat, also nicht als beschränkt betrachtet werden darf, sondern vollkommen seyn muß. Wegen seiner Vollkommenheit können ihm aber keine Accidenzien, wozu nach ihm auch die Attribute gehören, beigelegt, sondern es muß jeder Unterschied von ihm entfernt werden, weßhalb auch keine Definition Gottes möglich ist. Die einzige Ursache der Welt findet Alfarabi in dem Gedanken und Willen Gottes, woraus er die weltlichen Dinge ableitet, denen er kein von Gott gesondertes Seyn zugesteht.

§. 201. Ibn Sina (Avicenna) aus Affchena bei Bochara († 1037).

Nach Ibn Sina, welcher sich an Alfarabi anschloß, kann das absolute Seyn nicht erklärt werden. Es muß ein schlechthin Unerklärliches geben, welches keiner Erklärung bedarf und auch keine zuläßt, weil sonst das Erklären in das Unendliche fortgehen würde. In so ferne das nothwendig Seyende keine von sich selbst verschiedene Ursache hat, kann es

auch nur ein einziges nothwendig seyendes Wesen geben. Die Bildung der Welt, welche Ibn Sina nicht als Folge einer Emanation, sondern als Gestaltung der ewigen Materie betrachtet, geht nach ihm von dem Beweger der obersten Himmelssphäre aus, welcher mit Verstand und Willen wirkt und der ihm zunächst untergeordneten Sphäre Bewegung, Leben, Erkenntniß und Willen mittheilt. Dadurch, daß diese jene Gaben auf die nächste Sphäre überträgt und diese dieselben abermals weiter fortpflanzt, reicht die Kette derselben bis auf unsere Erde herab.

§. 202. Algazeli (1058—1111) aus Tus in Chorasan.

Algazeli, welcher seine Aufmerksamkeit besonders auf Untersuchung des innern Menschen richtete und auch mit den Schriften der Sufi's sich beschäftigte, billigt die Lehren der Philosophen nur in so weit, als sie mit der Religion im Einklange sind, während sie nach ihm in jenen Punkten, wo sie mit derselben im Widerspruche stehen, Unrecht haben. Die Wissenschaft soll zur Besserung dienen und deßhalb nach den Bedürfnissen derjenigen eingerichtet werden, welchen die Ermahnungen zum Guten ertheilt werden. Daß Gott sey, weiß man theils aus dem Zeugnisse der Geister, theils aus jenem der Seligen, welche ihn einst sahen und noch täglich sehen. Die Eigenschaften Gottes sind seine ewige und unveränderliche Wesenheit selbst. Was Gott will, das ist auch. Da nun Gott von Ewigkeit her gewollt hat, daß in der von ihm bestimmten Zeit alle Dinge seyn sollten, so wurden und werden dieselben weder früher, noch später, als er gewollt hat und will. In allen Dingen bewähren sich seine Eigenschaften auf die vollkommenste Weise, jedoch in jedem derselben in einem bestimmten und seiner Art entsprechenden Maaße.

III. Die aristotelische Philosophie der Araber in Spanien.

§. 203. Ibn Tofail aus Cordova († 1190).

Ibn Tofail, der durch seinen philosophischen Roman: „Der Naturmensch" hohen Ruhm sich erwarb, hielt die positive Religion nur für eine Sache der großen Menge und fand nur einige Uebungen der Sufi's rathsam. Das theoretische Leben hat nach ihm einen größeren Werth als das praktische. Gott ist einfach, nothwendig, von aller Unvollkommenheit frei, er bleibt also immer derselbe; er ist weder in, noch außer der Welt, weder mit einem Körper verbunden, noch von ihm abgesondert. Die Welt, sein Werk, ist mit ihm gleich ewig. Alle Formen der Dinge sind ein geistiger Ausfluß Gottes; er allein existirt und die Vielheit von ihm verschiedener Wesen ist nur scheinbar. Der Mensch ist allerdings die Krone der Schöpfung; doch äußert sich auch in allen unter ihm stehenden Geschöpfen dasselbe eine Lebensprincip, der Geist, freilich in unendlich vielen und mannigfaltigen Abstufungen. Die Bestimmung des Geistes ist in der höchsten Potenz, Gott zu schauen. Das Wesen aber, das Gott zu schauen vermag, ist selbst göttlich. Der Mensch, welcher eine Wissenschaft von der Gottheit hat, offenbart ihr Wesen. Weil das göttliche Wesen nirgends ist und seyn kann, als bei sich selbst, so ist derjenige, welcher dieses Wesen begriffen hat, eben dadurch in Gott entzückt.

§. 204. Ibn Roschd (Averroes) von Cordova (1105—1198).

Ibn Roschd, der vorzüglichste unter den arabischen Aristotelikern, der durch seine Philosophie und Erklärung des Aristoteles den größten Einfluß auf die Scholastik übte, hielt die Speculation für den höchsten Zweck des menschlichen Geistes. Gott ist nach ihm die Form aller Formen, der allgemeine Verstand der Geister; das Licht der göttlichen Erkenntniß ist in Hinsicht auf die Geisterwelt ganz dasselbe, was das Sonnenlicht für die Körperwelt ist. Die letzte und innerste Grundlage aller menschlichen Seelen ist jene eine und einzige Seele, welche diese ganze Sphäre beseelt und belebt, diese aber ist selbst eine der vielen Lebensformen, die in der unendlichen Urform enthalten sind. Denn gleichwie jede sinnliche Sphäre ihre beigeordnete Intelligenz hat, also hat auch dieser unterste Weltkreis eine solche, welche nicht dieses oder jenes Menschen, sondern vielmehr der ganzen Menschengattung Seele ist. Während der besondere Verstand selbst in jedem Menschen trüglich und immer dem Verderben unterworfen ist, ergreift der allgemeine das, was die sinnliche Seele im Individuum auffaßt und vorstellt, wahrhaft und geistig und ist daher auch allein der Grund der rechten Wissenschaft und Einsicht, folglich auch allein ewig und unsterblich.

§. 205. Moses Maimonides († 1205).

Einer der berühmtesten Zöglinge der arabischen Philosophen war der Israelit Moses Maimonides, nach welchem Gott das Unendliche und Vollkommene, über alles Erschaffene und Endliche Erhabene, die Welt die Verwirklichung des göttlichen Willens ist. Gott existirt nur durch und in sich selbst und die Existenz als Attribut ist er selbst. Gott ist allwissend und die Allwissenheit als Attribut ist er selbst; eben so verhält es sich mit den andern göttlichen Eigenschaften. Alle Attribute also fließen in der einen göttlichen Substanz zusammen und bezeichnen nur ein und dieselbe Wesenheit.

Zweiter Abschnitt.

Die Scholastik in ihrer Blüthe.

Erstes Capitel.

Die ersten Vertreter der aristotelisch-arabischen Philosophie.

§. 206. Pantheismus des Amalrich von Bena (1204) und David von Dinanto.

Nach der Ansicht des Amalrich von Bena und seiner Anhänger ist Gott jenes Urwesen (**materia prima**), welches Alles aus sich selbst heraussetzt und ebenso Alles wieder in sich zurücknimmt, d. h. Gott ist die Idee der Ideen oder die allgemeine Natursubstanz, alles Andere aber nur Accidens derselben, mithin Schöpfer und Geschöpf nicht substantiell von einander verschieden. So weit nämlich den endlichen Dingen Seyn zukommt, so weit ist in ihnen Gott. Alles ist Eins, weil Gott Alles ist, welcher im Ovidius nicht weniger gesprochen hat, als im Augustinus. Die drei Personen in der Gottheit bezeichnen nach ihm nur die drei verschiedenen Formen, in welchen Gott gewirkt hat, noch wirkt und wirken wird, drei Perioden seiner Herrschaft und der Geschichte.

David von Dinanto, welcher sich nicht bloß auf die Physik des Aristoteles, sondern auch auf Orpheus, Democritus und Plutarchus berief, erklärte die erste Materie, den Geist und Gott für ein und dasselbe und betrachtete die eine Substanz, welche hiernach zugleich Geist und Materie ist, als die Grundlage aller Dinge, in welchen sich Gott selbst verwirklicht und die er wieder in sich zurücknimmt.

§. 207. Alan von Ryssel (1114 — 1203).

Alan, welcher unter dem heiligen Bernhard gebildet worden war und wegen seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit (doctor universalis) großes Ansehen genoß, versuchte in seinem Lehrgebäude der Theologie (ars fidei catholicae) eine streng mathematische Beweisführung, indem er auf dem Wege des vernünftigen Denkens dasselbe zu finden strebte, was der Glaube unmittelbar offenbart, um dadurch diejenigen, welche keine äußere Auktorität anerkennen wollen, zu widerlegen und durch einleuchtende Beweisgründe zur Annahme der christlichen Wahrheit zu vermögen.

§. 208. Alexander von Hales († 1245).

Alexander von Hales, welcher den Aristoteles und Avicenna im Interesse der christlichen Wissenschaft benützte und dadurch die nachmalige Herrschaft der aristotelisch-arabischen Philosophie einleitete, erkannte, wie Anselm, im Glauben das Licht der Seele. Erst wenn wir uns die höheren Wahrheiten durch den Glauben angeeignet haben, so daß derselbe den Menschen erleuchtet, sein geistiges Auge schärft und befähigt, vermögen wir zum vernunftgemäßen Erkennen zu gelangen und durch Vernunftgründe von dem Geglaubten uns Rechenschaft zu geben. Allein nur jene Menschen können die höheren Wahrheiten verstehen, welche eines reinen Herzens sind. Dieser Reinheit aber werden wir durch Beobachtung der göttlichen Gebote theilhaftig. Die von ihm in der speculativen Theologie eingeschlagene Methode, welche für die folgenden Zeiten maaßgebend wurde, bestand darin, daß er stets die Gründe für und wider eine Sache in syllogistischer Form vortrug und zum Schlusse dieser dialektischen Entwicklung seine Entscheidung (solutio) gab.

§. 209. Wilhelm von Auvergne († 1249).

Wilhelm, ein berühmter Lehrer der Universität Paris, welcher auf die Ansichten des Aristoteles und seiner arabischen Erklärer ebenfalls Rücksicht nahm, aber mehr, um sie zu widerlegen, als um sie für sein Werk über das Weltall zu benützen, und mehr die ältern Untersuchungen dieser Art benützte, unterschied vier Arten der Erkenntnisse, von denen zwei göttlichen Ursprunges sind, nämlich jene, welche aus angeschaffener oder aus außerordentlicher göttlicher Erleuchtung hervorgehen, während die beiden andern, nämlich jene, welche wir uns durch Sinnenerfahrung und verständige Beweise erwerben, menschlichen Ursprunges sind. Demgemäß unterschied er auch die Wahrheit in vierfacher Beziehung, objektiv oder an sich seyend ist sie Gott selbst, der Schöpfer der Welt, subjektiv aber die erkennende Seele, ihrem Inhalte nach oder materialiter das Erkannte, endlich der Form nach oder formaliter die richtige Bestimmung des Erkannten.

§. 210. Vincentius von Beauvais († 1264).

Vincentius (speculator), welcher für sein großes encyclopädisches Werk (speculum doctrinale, naturale et historiale) alle ihm zugänglichen Werke, auch jene des Aristoteles und seiner arabischen Ausleger, benützte, bekannte sich zum Realismus und lehrte demnach, daß die Universalien nicht bloß als Abstraktionen im Verstande bestehen, sondern auch in der Natur der Dinge ein Seyn haben. Sie sind an sich unkörperlich, werden aber durch die Individuen verkörpert. Der Verstand denkt sie in so ferne als Abstraktionen, als er auf die Individuen keine Rücksicht nimmt, außer denen sie doch nicht bestehen können. Von dem logisch Allgemeinen oder dem Allgemeinen des abstrakten Begriffes muß jedoch das metaphysisch Allgemeine unterschieden werden.

Zweites Capitel.

Die Scholastik auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe.

I. Albert der Große (1193—1280), Graf von Bollstädt.

§. 211. Albert's Bedeutung für die christliche Wissenschaft.

Es kam nicht bloß darauf an, die Philosophie des Aristoteles kennen zu lernen und abzuschätzen, sondern sie in den Gedankenkreis der abendländischen Völker einzuführen, eine Aufgabe, welche Albert in der Art löste, daß alle weitere Entwicklung der christlichen Philosophie zunächst auf seinen Leistungen beruht, welche in der Philosophie und Theologie eben so groß sind, wie in den Naturwissenschaften. Er erläuterte nicht bloß die meisten Schriften des Aristoteles, wozu er alle Hülfsmittel sorgfältig sammelte, sondern fügte zu den Werken desselben auch bedeutende Theile hinzu, um eine über alle Gebiete sich erstreckende Encyclopädie der Wissenschaften zu liefern und leistete in den Naturwissenschaften für seine Zeit Ungewöhnliches, ohne dabei die Theologie und die dialektischen Untersuchungen zu vernachlässigen. Thomas von Aquin und Duns Scotus stellten später sein theologisches Lehrgebäude allerdings in Schatten und Roger Baco übertraf ihn vielleicht an scharfsinniger Erforschung der Natur; allein ihnen standen seine großartigen Vorarbeiten zu Gebote und keiner von ihnen dehnte seine Aufmerksamkeit auf das gesammte Gebiet des Wissens aus, wie er, wobei er die Mannigfaltigkeit des fast unermeßlichen Stoffes durch seinen gesunden Sinn und hellen Geist zu einem in sich geschlossenen Ganzen zu vereinigen verstand.

§. 212. Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie.

Philosophie und Theologie, die nach ihm in Uebereinstimmung stehen, gehen beide von der Erfahrung aus, die Theologie von der Offenbarung, welche ihm eine höhere Erfahrung, eine Erfahrung der Gnade ist, die Philosophie aber von der natürlichen. Deßhalb vermag auch die Vernunft das Daseyn Gottes dadurch zu beweisen, daß sie von den Wirkungen auf die erste Ursache zurückgeht. Allein die Erkenntniß, welche wir auf natürlichem Wege gewinnen, ist unvollkommener als die, welche wir durch die Gnade erlangen. Diese letztere aber ist, wie jene, eine stufenweise wachsende und erweitert sich nach dem Grade der sittlichen

Veredlung. Darin, daß die Erfahrung der Gnade der natürlichen nicht widersprechen kann, liegt der Grund nicht bloß der innern Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung, sondern auch davon, daß die Theologie ganz nach denselben Regeln zur Wissenschaft wird, wie die Philosophie. In so ferne Albert jene vom ethischen Standpunkte auffaßte, ist sie ihm die Wissenschaft von den Dingen, welche der Frömmigkeit dienen und zu unserm ewigen Heile führen.

§. 213. Das Daseyn und Wesen Gottes.

Das Daseyn Gottes ergiebt sich aus dem Vorhandenseyn der Welt, welche eine höhere Ursache ihres Seyns voraussetzt, welcher wahres Seyn zukommt, d. h. ein Seyn, in welchem Existenz und Wesen identisch sind. Weil die Existenz Gottes nicht von einer andern Ursache abhängt, aus deren Nichtseyn das Nichtseyn Gottes folgen könnte, auch nicht von innern Bedingungen, wie das Daseyn des Ganzen von dem Daseyn der Theile, weil Gott keine Theile hat, da vor Gott überhaupt nichts ist, weder ein Denkbares, noch ein Mögliches, so ist sein Seyn von Nichts außer ihm, noch in ihm bedingt und daher schlechthin nothwendig. Wäre es nicht nothwendig, so könnte er existiren, es ginge also der wirklichen Existenz die mögliche voraus und er könnte auch nicht existiren, weil er in diesem Falle nicht das absolut nothwendige Seyn wäre; existirte er aber nicht, so würde überhaupt oder schlechthin nichts seyn. Gott ist also seinem Begriffe nach so nothwendig, daß das Nichtseyn demselben widerspricht. Was Gott ist, vermögen wir nur symbolisch, soweit seine Wesenheit in den Geschöpfen sich kundgiebt, und mystisch, soferne wir das den Dingen mitgetheilte Seyn und Leben in Gott als ursprünglich und in der höchsten Vollkommenheit denken, zu erkennen.

§. 214. Gott als Schöpfer der Welt.

Der Grund des Daseyns der Welt kann nur in einem außer- und überweltlichen Wesen gesucht werden, weil nichts Gewordenes den Grund seines Seyns in sich selber hat, so daß also das Daseyn der Welt eine höhere Ursache oder einen Schöpfer voraussetzt. Die Schöpfung der Welt ist ein Akt der göttlichen Freiheit. Gott ist die freieste Ursache, weil er die Ursache seiner selbst ist. Es giebt nur eine Welt, in so ferne alle Geschöpfe in der innigsten Verbindung und Beziehung zu einander stehen und Gott in der Einheit derselben seine Einheit offenbart. Gott schuf und ordnete alle Dinge nach den Ideen, welche er von dem creatürlichen Seyn in seinem Geiste hatte. In dem Geiste Gottes, dessen Erkennen unbeschränkt ist, haben wir auch die Idee der Materie zu suchen, welche Gott durch seinen schöpferischen Willen hervorbrachte. Die Materie nennt Albert den Beginn der Form, um damit auszudrücken, daß sie die Anlage zur Form in sich trägt und überall von derselben durchdrungen ist, weil Gott dieselbe bei der Schöpfung in sie legte. Die Form ist die Ursache des bestimmten Seyns, welches den eigenthümlichen Charakter der einzelnen Dinge ausmacht. Gottes Weisheit brachte viele Geschöpfe hervor, weil seine Allmacht und Güte in einem nicht offenbar geworden seyn würde.

§. 215. Psychologie und Erkenntnißlehre.

Die vernünftige Seele des Menschen kommt von Gott und ist das Ebenbild Gottes im Menschen, durch welches dieser mit der ersten Ursache zusammenhängt und ihr ähnlich ist. Weil sie ein Akt der unmittelbaren göttlichen Schöpfung, sodann weil Gottes Ebenbild ihr eingedrückt und sie bestimmt ist, mit Gott vereinigt zu werden und Gott in stetigem Zusammenhange mit ihm zu schauen, so muß sie unsterblich seyn. In der Entwicklung des Erkenntnißvermögens nimmt Albert ein Emporsteigen vom Unvollkommeneren zum Vollkommneren an. Die Entwicklung der vegetativen Seelenthätigkeit ist die Vorbedingung und der Anfang der sensitiven, die Ausbildung der sensitiven aber die Vorbedingung für die Entwicklung der vernünftigen. Die vernünftige Seele hat ursprünglich nur ein Vermögen, zu erkennen, aus welchem sich die Wirklichkeit des Erkennens allmählig entfalten muß. Der thätige Verstand zieht aus den sinnlichen Bildern der Einbildungskraft die Formen der Dinge, entkleidet sie der Materie und bewahrt sie für die geistige Thätigkeit. Wiewohl der Verstand die Materie der äußern Gegenstände nicht in sich aufzunehmen vermag, so besitzt er doch als Ebenbild Gottes die Fähigkeit, die Formen der sinnlichen Dinge, welche das wahre Wesen derselben bilden und einen geistigen Ursprung und eine geistige Bedeutung haben, so wie den Zweck derselben zu erkennen. Der Blick der vernünftigen Seele dringt durch die Erscheinungen hindurch und erfaßt die Dinge in ihren Ideen.

Die Form (Idee), welche das Wesen und die Wahrheit aller Dinge ausmacht, ist vor denselben im göttlichen Verstande als dem allgemeinen Grunde, aus welchem Alles sein Daseyn und seine Wirklichkeit empfängt. Sie ist aber nicht minder in den besondern Dingen der Welt, in so ferne sie in der Materie verwirklicht wird und nach den Dingen, in so ferne der Verstand des Menschen sie, nachdem sie durch Gottes Schöpfung in der Welt wirklich geworden ist, erkennt. Das Seyn der allgemeinen Form vor den besondern Dingen folgert Albert daraus, daß die Ursache vor der Wirkung seyn muß. Dabei aber erkennt er auch an, daß Aristoteles den Plato mit Recht bestreitet, in so ferne außer den übersinnlichen Ursachen auch natürliche in den materiellen Dingen seyn müssen. In diesen ist das Allgemeine nur auf individuelle Weise und hat, von ihnen abgesondert, sein Daseyn nur im göttlichen Verstande. Auf diese Weise vermittelte er in Beziehung auf die allgemeinen Begriffe die Ansichten des Plato, des Aristoteles und der Stoiker mit einander und überwand die Irrthümer des einseitigen Nominalismus, wie die des einseitigen Realismus.

§. 216. Grundzüge der Ethik.

Albert unterscheidet zwei Arten von Tugenden, Plato's Cardinaltugenden, die Weisheit, Mäßigung, Standhaftigkeit und Gerechtigkeit und die theologischen. Jene, die eine Errungenschaft der Einsicht und Uebung sind, ordnen nicht bloß die Begierden der Vernunft unter und führen zur praktischen Wirksamkeit, sondern sie sind zugleich auch die Grundlage der theologischen, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, welche dem Menschen durch Gott eingegossen werden und seine Seele dem letzten Zwecke aller Dinge zuwenden. Der letzte Zweck der

vernünftigen Geschöpfe aber ist, Gott von Angesicht zu Angesicht ohne Vermittlung der endlichen Dinge zu schauen. So lange unsere Seele mit dem materiellen Körper in Verbindung steht, ist es ihr nicht möglich, mit dem allmächtigen Schöpfer in der Art vereinigt zu seyn, sondern erst nach ihrer Trennung vom Leibe.

II. Thomas von Aquin (1227—1274).

§. 217. Verhältniß des hl. Thomas zu seinem Lehrer Albert.

Thomas von Aquin, unstreitig einer der tiefsinnigsten und ideenreichsten Forscher, welche die Geschichte kennt, der Vollender der speculativen Theologie des Mittelalters, verlangte von der Welt nur so viel zu wissen, als für die Erkenntniß ihres Verhältnisses zu Gott nothwendig ist. Deßhalb richtete er auf die Naturwissenschaften keine so große Aufmerksamkeit, wie Albert, während er das System der Theologie viel ausführlicher und scharfsinniger entwickelte als jener, wie auch das contemplative Wissen des Göttlichen und seine wesentliche Bedeutung bei ihm stärker hervortritt. Andere Thätigkeiten des Geistes mögen sich mit geringeren Erfolgen begnügen, der Verstand aber strebt nach dem Höchsten und findet seine Beruhigung einzig in der Erkenntniß der absoluten Wahrheit, welche Gott ist, weßhalb Alles, was in unserm Leben gesund ist, auf die Erkenntniß Gottes bezogen werden muß. Dabei verkennt Thomas aber die praktische Seite der Theologie durchaus nicht, sondern sah sehr gut ein, daß reines Wissen und reines Wollen in unzertrennlicher Verbindung stehen.

§. 218. Verhältniß des Wissens zum Glauben.

Die menschliche Erkenntniß hebt von dem Sinnlichen an, von den Wirkungen Gottes, nicht von dem Wesen desselben. Wie die Wirkung eine Aehnlichkeit mit der Ursache hat, so werden auch die natürlichen Gedanken des Menschen mit den höhern Offenbarungen eine Aehnlichkeit haben müssen. Allein die Wirkungen kommen ihren Ursachen nicht gleich und deßhalb können wir vermittelst der Vernunft nicht mehr erschließen, als seine Wirkungen offenbaren. Da aber der Zweck, zu welchem Gott den Menschen geschaffen hat, ein alle Begreiflichkeit unserer Vernunft übersteigender, nämlich Gott selbst ist, so muß dem Menschen dieser Zweck bekannt werden, damit er in seinen Bestrebungen sich auf denselben hinrichten kann. Es war also zu seinem Heile nothwendig, daß ihm durch die göttliche Offenbarung das seiner Vernunftkraft Unfaßbare mitgetheilt wurde. Während daher die natürliche Vernunft des Menschen Gott nur so weit erkennt, als er sich in der Welt offenbart, dringt die auf der Offenbarung beruhende Theologie zu der höheren Frage vor, wie Gott in seinem Sichdenken und Sichwollen in sich selber sey. Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, welche die Antwort auf diese Frage ist, kann die Vernunft ohne die Offenbarung nicht finden und ohne den Glauben nicht fassen. Die Theologie muß also das bloß rationelle Wissen ergänzen, was ihr in so ferne möglich ist, als der Mensch in seiner Vernunft, dem Ebenbilde Gottes, das Vermögen besitzt, die Offenbarungswahrheiten zu vernehmen und das göttliche Wesen, auch in wie ferne dasselbe durch die Welt nicht offenbar wird, zu erkennen. Weil also die Erkenntniß, zu welcher uns die Phi-

losophie führt, mangelhaft ist, so können wir bei ihr nicht stehen bleiben, sondern müssen den Glauben um so mehr suchen, als sich an die Lehre von der göttlichen Trinität die christliche Heilsordnung knüpft.

§. 219. Beweise für das Daseyn Gottes.

Daß Gott existirt, ist für denjenigen, welcher seinen Begriff denkt, an sich selbst gewiß, weil die Existenz in dem Begriffe Gottes unmittelbar enthalten und der Satz: „Gott ist seyend" ein identisches Urtheil ist. Da jedoch eben dieser Begriff selbst seinem Inhalte nach in so ferne unserm Denken nicht sofort gegenwärtig ist, als das Wissen von Gottes Wesenheit in uns nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern durch das Bewußtseyn der göttlichen Machterweisungen vermittelt wird, so müssen wir uns das Daseyn Gottes, wiewohl es an sich das Gewisseste ist, durch das minder Gewisse, aber uns Bekanntere vermitteln, indem wir zunächst durch dieses Bekanntere als die Machterweisung Gottes seinen Begriff entwickeln.

Der erste von den fünf Beweisen, welche Thomas für das Daseyn Gottes führt, ist von der Nothwendigkeit eines ersten Bewegers hergenommen. Die Materie, welche sich Daseyn und Bewegung nicht selber geben kann, setzt nothwendig einen ersten Beweger, welcher sie bewegt, voraus. Ferner bietet die Welt eine Reihe wirkender Ursachen dar, welche jedoch nicht in's Unendliche fortgehen kann, weil der Begriff der Reihe selbst der des Fortganges von einem Ersten durch ein Mittleres zu einem Letzten ist, gleichviel, ob das Mittlere durch ein oder viele Glieder ausgedrückt wird; in einer in's Unendliche gehenden Reihe aber gäbe es weder ein Erstes, noch ein Letztes, mithin auch kein Mittleres und die Reihe selbst wäre somit gar nicht vorhanden. Deßhalb kann die thatsächlich bestehende Causalitätsreihe nur eine endliche seyn und es muß für die in der Welt sich manifestirenden Wirkungen eine erste wirkende Ursache geben, welche wir Gott nennen. Sodann enthält die Welt Dinge, welche auch nicht seyn können. Dasjenige aber, dessen Nichtseyn möglich ist, muß auch irgend einmal nicht gewesen seyn. Wäre nun nichts Anderes wirklich, als was die Möglichkeit, nicht zu seyn, zuläßt, so müßte einmal schlechthin nichts gewesen seyn und folglich würde auch jetzt noch nichts seyn. Es muß also ein Wirkliches gedacht werden, welches die Möglichkeit, nicht zu seyn, ausschließt, an sich selbst also ein Nothwendiges ist und zwar ein solches, das den Grund seiner Nothwendigkeit nicht in einem Andern hat. Dieses an sich Nothwendige, welches zugleich die Ursache alles nicht Nothwendigen oder alles bloß Möglichen ist, heißt Gott. Die Weltwesen bilden demnächst auch eine Stufenreihe, indem sie Realität, Wahrheit, Güte und noch viele andere Vollkommenheiten nach bestimmten und sehr verschiedenen Graden an sich aufzeigen. Eine solche Stufenleiter ist nun an sich selbst die Annäherung an ein Höchstes, weiset darauf hin und hat in ihm ihren Grund. Es existirt also ein absolutes Reale, Wahre, Gute, welches die Ursache aller in den Dingen sich ausdrückenden Realitätsgrade ist und dieses höchste Reale ist Gott. Endlich sehen wir im Naturlaufe viele der Erkenntnißkraft ermangelnde Körperwesen auf zweckmässige, ihr Wohlbefinden fördernde Weise wirken und ihre Wirksamkeit ist daher keine blindzufällige, sondern eine planmässig

und absichtlich auf den Zweck gerichtete. Absicht findet sich jedoch nur in einem denkenden und erkennenden Wesen. Da nun jene Naturdinge keine solche Wesen sind, so giebt es außer der Natur nothwendig eine Intelligenz, von welcher alle natürlichen Dinge zu dem ihnen vorgesteckten Ziele hingeleitet werden. Diese die Natur regierende Intelligenz aber nennen wir Gott.

§. 220. Das Wesen Gottes.

Alle diese Beweise haben dieß mit einander gemein, daß sie zuvörderst den Begriff Gottes erörtern und erst aus den bestimmten Angaben dessen, was Gott ist, sein Daseyn folgern. Den in ihnen enthaltenen Begriffsbestimmungen gemäß ist nun Gott als die erste, in sich nothwendige, absolut reale und intelligente Weltursache zu denken. Der Inhalt der Erklärung, welche hiermit ausgesprochen ist, läßt sich noch vielfach weiter entwickeln. So liegt in der Aussage, Gott sey absolut real, schon unmittelbar, daß das Seyn selbst sein Wesen und Gott also reine Wirklichkeit ist, welche aller Möglichkeit als deren Princip vorangeht. Da Gott reine, voraussetzungslose Wirklichkeit ist, so muß er ohne alle Materialität, mithin auch ohne Zusammensetzung gedacht werden, sein Wesen ist also einfach und unveränderlich. Da man ferner unter der Vollkommenheit eines Dinges nichts Anderes versteht, als den Grad seiner Realität und etwas in dem Grade vollkommen ist, als es Wirklichkeit hat, so ist Gott als die reine Wirklichkeit auch absolut vollkommen. Das Vollkommene wird aber auch als das Begehrenswerthe gedacht und in so ferne das Gute genannt. Demgemäß ist Gott als absolutes Seyn auch das absolut begehrenswerthe Ziel jedes möglichen Strebens und demnach das höchste Gut. Gott muß, wie sich bei den Beweisen für sein Daseyn ergab, auch als Intelligenz gedacht werden; als solche aber ist er denkend und wollend oder vielmehr actuelles Denken und Wollen der Realität; er ist daher Sichdenken und Sichwollen. Da man nun das Reale, in wie ferne dasselbe im Denken ist, Wahrheit nennt, so ist Gott als Sichdenken absolute Wahrheit. Im Sichwollen aber ist Gott seine Selbstbestätigung als des vollkommensten Willensobjektes, mithin als höchsten Gutes und absoluten Zweckes für jegliches Streben. Indem also Gott sich will, will er sich als Zweck, aber nicht für sich, da er nicht nach sich zu streben braucht, sondern für Anderes. Kraft seines Sichwollens will er somit auch Anderes, welches an ihm seinen Zweck habe und dem er seine Realität mittheile. Die Neigung, das Gute, welches man besitzt, mitzutheilen, heißt Güte. Demnach ist Gott, welcher schon als absolute Realität das höchste Gut ist, in seinem Sichwollen als dem Motive zur Mittheilung des höchsten Gutes zugleich die höchste Güte.

Hiermit ist der Begriff Gottes als erster Weltursache näher bestimmt. Gott ist nämlich nicht als nothwendige Naturursache der Welt zu denken, sondern seine Causalität geht vielmehr rein auf sein Sichwollen, in wie ferne dasselbe wesentlich Güte ist, zurück und ist deßhalb ein freies Schaffen. Unmittelbar darin, daß Gott die Mittheilung seines Wesens will, denkt er auch sein Wesen unter der Gestalt der Mittheilbarkeit. In so ferne aber Gott sich selbst als mittheilbar

denkt, denkt er sein Wesen als sich verähnlichend in einem Andern, dieses Andere, ihm Aehnliche aber ist die Weltidee. Nun liegt es in dem Begriffe der Aehnlichkeit überhaupt, Grade zu haben, da Gleichheit und Ungleichheit sich in ihr quantitativ beschränken müssen und an ein Maaß gebunden sind. Darum enthält die Weltidee, welche an sich zugleich die Idee eines solchen Maaßes ist, alle möglichen Grade der Verähnlichung und gliedert sich in sich selbst in eine Vielheit von Ideen, welche ein harmonisches Ganze oder eine Einheit bilden, in so ferne sie in ihrer Gesammtheit den möglichst höchsten Grad der Aehnlichkeit mit Gott, die vollkommenste Nachahmung des göttlichen Wesens in der Creatur darstellen. So bringt also Gott in seinem schöpferischen Denken die Idee der Creatur als eine Totalität vieler besonderer, nach Maaß und Ordnung unter einander zusammenhängender Ideen hervor, welche sein allmächtiger Wille in einem absoluten Schöpfungsakte verwirklicht.

§. 221. Die Welt und das Verhältniß der Geschöpfe zu einander.

Die Hervorbringung alles creatürlichen Seyns durch die absolut freie Ursache, welche Gott ist, heißt Schöpfung und zwar Schöpfung aus Nichts, da jeder Ursprung nur als ein Entstehen des Seyenden aus dem Nichtseyenden zu begreifen ist. Denn Gott allein hat den Grund seines Seyns in sich selber, alles Andere aber, was existirt, hat dasselbe als ein mitgetheiltes empfangen. In so ferne alle Geschöpfe in bestimmten Verhältnissen zu einander und zu Gott stehen, gehören sie durch diese Ordnung einer und derselben Einheit an und bilden nur ein und dasselbe Weltall. Die Stufenreihe der Weltwesen offenbart sie uns unmittelbar in der in der Körperwelt sich darbietenden Mannigfaltigkeit verschiedener, mehr oder weniger vollkommener Dinge, welche aber im Ganzen als eine bestimmte Vollkommenheitsstufe des Universums zu erfassen ist. Nächst der Körperwelt finden wir aber auch uns selbst als Seelen vor. Nun aber kann die menschliche Seele, in wie ferne sie eine denkende und wollende ist, nicht zur Körperwelt gehören, weil das körperliche Wesen die Intelligenz ausschließt. Sie ist daher nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern einfache substantielle Form und als solche ein unvergängliches Wesen. Die menschlichen Seelen bilden demnach eine höhere Stufe im Universum, als die Körperwelt, weil sie Gott ähnlicher sind, als diese, aber sie sind die höchste Stufe nicht. Denn obschon sie intelligente Wesen sind, so ist ihre Erkenntnißkraft doch darin beschränkt, daß sie die Wahrheit erst mittelst der Dinge erkennen und deßhalb, ehe sie denken, schon empfinden müssen. Da nun aber die Tendenz der Weltordnung die höchste Verähnlichung mit Gott ist, die Wirkung aber ihrer Ursache dann am ähnlichsten ist, wenn sie deren Wirksamkeit selbst in sich abbildet, so ist es vernunftgemäß, eine Region von Wesen als zur Schöpfung gehörig anzunehmen, welche in ihrer Natur auch die Wirkungsweise des Schöpfers ausdrücken, also sich lediglich als denkend und wollend verhalten, also reine Geister sind. Die von allem Körperlichen schlechthin verschiedene Geisterwelt, welche zum Universum gehört, muß eben eine solche Mannigfaltigkeit von Vollkommenheitsstufen in den von ihr umfaßten besonderen Wesen aussprechen, wie sie die Körperwelt in ihrer Reihe aufzeigt, ja eine noch

viel größere, weil es der göttlichen Güte gemäß ist, die vollkommneren Geschöpfe auch der Zahl nach im Universum vorherrschen zu lassen.

§. 222. Psychologie und Erkenntnißlehre.

Die Mitte zwischen der Körperwelt und der Geisterregion bildet der Mensch, welcher deßhalb auch beiden angehört und eben so als das vollkommenste Naturwesen, wie als der niedrigste Geist zu bezeichnen ist. In so ferne die menschliche Seele denkende und wollende Substanz ist, hat sie zwar mit den höheren Geistern einerlei Wesen und einerlei Bestimmung, nämlich Gott im Denken als absolute Wahrheit und im Wollen als höchstes Gut zu ergreifen; allein wegen ihrer Verbindung mit dem Körper vermag sie jenes Ergreifen Gottes nicht auf unmittelbare Weise auszuüben, sondern muß dasselbe durch ein Erkennen der Dinge und ein auf besondere Zwecke sich richtendes Handeln sich vermitteln. In ihrem Erkennen ist sie zwar von den ihrer Denkkraft einwohnenden Principien der Wahrheit innerlich bestimmt und geleitet, allein sie muß diese erst an den Dingen und mittelst derselben sich zum Bewußtseyn bringen. Die Entwicklung der Vernunftthätigkeit steht im engsten Zusammenhange mit jener der niedern Seelenkräfte. Der Sinn, welcher vom besondern sinnlichen Eindruck abhängig ist, kann nur das Besondere erkennen, während der Verstand das Allgemeine erkennt. Weil aber derselbe in seiner Entwicklung an die Materie gebunden ist, so kann er das Allgemeine nur erkennen, wenn es in der Materie in besonderer Weise sich zeigt, weßhalb für ihn das Allgemeine erst nach dem Besonderen ist, und wir ein dreifaches Seyn des Allgemeinen zu unterscheiden haben, ein Seyn desselben vor den Dingen im göttlichen Verstande, ein Seyn desselben in den materiellen Dingen, wo es nur im Besonderen ist, und ein Seyn desselben in unserm Verstande, wo es erst nach dem Besonderen zur Erkenntniß kommt.

§. 223. Grundzüge der Ethik.

Nachdem Alexander von Hales und Albert den von Peter von Novara mehr noch in gröberen Umrissen bearbeiteten Stoff der Moral allseitiger und schärfer durchgebildet hatten, führte Thomas den großartigsten Bau dieser Wissenschaft auf, welchen das Mittelalter kennt und der an Mannigfaltigkeit des Stoffes, an Tiefe und Schärfe der Gedanken, an gründlicher Gelehrsamkeit, sowie an Harmonie der Gliederung, alle bisherigen Leistungen auf diesem Gebiete weit übertrifft. Er sonderte die Moral, welche bei Peter noch in das ganze System verflochten ist, ab und behandelte sie als einen eigenen Zweig in seinem Werke. Das im Handeln sich bethätigende Wollen der Seele ist zwar schon ursprünglich auf das höchste Gut als absoluten Zweck bezogen; allein sie muß diese wesentliche Beziehung erst durch die Richtung des Handelns auf endliche Güter und Zwecke zur Verwirklichung bringen. Bestimmt nun auch der Wille in der Richtung auf das Endliche sich seine Zwecke selbst und steht ihm hierin die Wahl zu, so gilt doch der absolute Zweck für ihn nicht erst in Folge beliebiger Wahl, sondern mit Nothwendigkeit, was aber nicht als Zwang, welcher das Wollen in seinem Begriffe aufheben würde, angesehen werden darf. Denn der den Willen bestimmende nothwendige Zweck kann ihn nur als Gesetz bewegen, welches seine Vollziehung fordert, aber nicht, wie ein Naturgesetz, erzwingt.

Wenn dieser absolute Zweck auch die Wahl ausschließt, so hebt er sie doch nicht auf, so daß der Wille, wiewohl er durch das ihm die Richtung vorschreibende Gesetz des Guten gebunden ist, doch zugleich wahlfrei bleibt. Kraft dieser Freiheit vermag denn auch der Mensch seine besonderen Zwecke auf entgegengesetzte Art zu bestimmen, so daß sie entweder mit seinem absoluten Zwecke im Einklange stehen und sich eben nur als Mittel zu ihm verhalten, oder daß sie demselben widerstreiten und von ihm abführen. Demnach sind auch die aus der Wahl folgenden Handlungen entweder dem Principe des Guten gemäß, d. h. gut, oder ungemäß, d. h. böse.

Das Böse, welches direkt gegen Gottes Willen ist, kann nicht durch seinen Willen seyn. Die von Gott beabsichtigte Vollkommenheit der Welt erforderte auch das Daseyn freier Wesen als eine bestimmte Vollkommenheitsstufe in der Weltordnung. In so ferne nun das Böse aus dem Mißbrauche, welchen der Mensch von seiner Freiheit macht, entspringt, hat dasselbe seine Ursache allein im verkehrten Handeln des Menschen; Gott aber will nicht bloß das Böse nicht, sondern läßt es auch bei der bösen Handlung durch Bestrafung derselben offenbar werden, daß er sie nicht will. Das Uebel der Strafe, die Entziehung natürlicher und geistiger Güter, welche Gott als Folge des Uebels der Schuld eintreten läßt, geht auf die göttliche Causalität zurück, ist aber als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes etwas Gutes. Indeß kann der schuldige Mensch sich wieder zum Guten wenden; denn wenn durch die Uebung des Bösen die Kraft zum Guten in ihm auch abnimmt, so kann das Gute, welches sein Wesen ausmacht, doch durch das Böse nie ganz aufgehoben werden.

Wie die menschliche Seele als denkende die höchsten Principien der Wahrheit unverlierbar besitzt, so trägt sie auch als wollende das Princip des Guten auf unveräußerliche Weise in sich und wird sich desselben in den besonderen Handlungen bewußt. Dieses Bewußtseyn tritt unmittelbar als Gewissen auf, welches sich bei Entschließungen warnend oder antreibend, nach vollbrachter That aber anklagend oder rechtfertigend ausspricht. Demnach vermögen auch die menschlichen Seelen Gott zu erreichen und so der vollkommensten Seligkeit theilhaftig zu werden.

In so ferne der Mensch nicht bloß zum Bürger des irdischen, sondern auch des himmlischen Reiches bestimmt ist, unterscheidet Thomas die Tugenden des Menschen und des Bürgers. Zur Aneignung der Tugenden, welche für das höhere Reich befähigen, wird der Mensch, da seine Natur dazu nicht ausreicht, durch die göttliche Gnade unterstützt. Deßhalb unterscheidet Thomas zwischen erworbenen Tugenden, welche nur den menschlichen Gütern angehören, und den eingegossenen, welche schlechthin für das höchste Gut gehalten werden müssen, und durch welche der Mensch Gott zugewendet wird. Die erworbenen Tugenden, die intellektuellen, wie die sittlichen, finden wir auch bei den Heiden; allein sie sind ohne Liebe Gottes weder vollkommene, noch wahre Tugenden, da zur wahren Tugend der richtige Wille gehört und nur derjenige seinen Willen auf den höchsten Zweck richten kann, welcher, von Gott erleuchtet, das höchste Gut kennen gelernt hat und Alles in Beziehung zu demselben begehrt. Wenn wir nämlich in rechter Weise nach dem höchsten Zwecke uns bewegen sollen, so müs-

sen wir denselben kennen und erkennen. Die Kenntniß desselben gewährt aber nur der Glaube, weil wir denselben nicht als gegenwärtig anschauen und deßhalb ohne Glauben nicht vollkommen zu erkennen vermögen. Die Zuversicht, daß derselbe erreichbar sey, ohne welche wir nicht darnach streben würden, gewährt die Hoffnung. An sie schließt sich die Liebe an, welche die höchste unter den eingegossenen oder theologischen Tugenden und die Wurzel der Sehnsucht nach dem höchsten Zwecke ist.

III. Die Zeitgenossen des heiligen Thomas.

§. 224. Bonaventura's (1221 — 1274) Mystik.

Weder Albert der Große, noch Thomas schlossen die Mystik von ihren Lehrgebäuden aus, sondern sahen in den frommen Regungen des Gemüthes gleichsam die Ergänzung derselben und forderten neben dem Leben im Geiste der Kirche jene Zurückgezogenheit von der Welt und jene innere Beschaulichkeit, in welcher sich die Tiefe des Geistes aufschließt, weßhalb sie einen unentbehrlichen Bestandtheil zur Erreichung des höchsten Zweckes bildet. Auch Bonaventura (Johann Fidanza) vereinigte seinem Ehrentitel (**doctor seraphicus**) getreu beide Elemente, Gelehrsamkeit und ächte Frömmigkeit, zur vollkommensten Harmonie. Ueberzeugt, daß es der vernünftigen Seele gezieme, das höchste Gut zu begehren, fordert er, daß dasselbe erkennbar und erreichbar sey, übersieht aber dabei nicht, daß wir der göttlichen Offenbarung und Unterstützung bedürfen, um es zu erkennen und zu erreichen. Durch den Glauben gelangen wir zum Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbaret hat, durch die Wissenschaft aber zur Erkenntniß des Inhaltes des Glaubens. Das Wissen fördert die Erkenntnißweise desselben, ohne ihn darum gewisser zu machen. Das Verdienst des Glaubens wird dadurch, daß der Mensch, welcher in unbedingter Hingabe an den sich offenbarenden Gott der geoffenbarten Wahrheit beistimmt, das Verlangen hegt, für seinen Glauben Gründe aufzubringen, d. h. zur Einsicht und Erkenntniß desselben zu gelangen, keineswegs vernichtet, sondern erst dann, wenn die Beistimmung von den Vernunftgründen abhängig gemacht wird, wird dasselbe aufgehoben. Deßhalb sind in der speculativen Theologie die dialektischen Gründe nicht als solche geltend zu machen, auf welche gestützt die Vernunft zum Glauben kommt, sondern die Auktorität muß fortwährend als eigentliches Princip anerkannt werden. Demgemäß verwarf er den Weg der Vermittlung des unmittelbar Geglaubten keineswegs, bezog aber, während er seinen Geist zu erleuchten strebte, Alles auf Frömmigkeit des Lebens. Bei der Beschreibung der Stufen des beschaulichen Lebens hält er sich fast wörtlich an die Unterscheidungen Richards von St. Viktor, nahm jedoch die psychologischen Untersuchungen desselben nicht auf, sondern seine Mystik hat, wie die Wissenschaft seiner Zeit überhaupt, eine metaphysische Richtung.

§. 225. Heinrich von Gent (1223 — 1293).

Nach Heinrich von Göthuls (**doctor solemnis**), einem Schüler Albert's, welcher besonders in der Behandlung abstrakter Begriffe großen Scharfsinn zeigte, besteht von jedem Dinge, welches eine eigene Natur (Quiddität) hat, eine Idee im göttlichen Verstande, aus welcher

allein die Wesenheit und Erkennbarkeit desselben sich erklärt. Was an sich keine Quidditär hat, wie die formlose Materie, hat auch keine Idee und ist in dieser Abstraktion schlechthin unerkennbar. Wie jedes Geschöpf als etwas Wirkliches seine eigene Natur nicht als eine für sich bestehende, sondern als eine von Gott, welcher dasselbe durch den freien Entschluß seines Willens aus dem Nichts zum Daseyn rief, mitgetheilte und abhängige besitzt, so besteht es nur durch die ununterbrochene Erhaltung der ihm von Gott mitgetheilten Wesenheit. Der Leib des Menschen ist natürlich gezeugt, die Seele aber unmittelbar von Gott erschaffen und unsterblich. Unsere natürliche Erkenntniß ist, weil sie von veränderlichen Dingen herrührt, unsicher und schwankend. Nur die Ideen der Dinge, wie sie in Gottes schöpferischem Verstande sind, würden einen sichern Maaßstab der Dinge abgeben, während die intelligiblen Formen, welche von den geschaffenen Dingen abgezogen werden, wandelbar und deßhalb unzuverlässig sind.

§. 226. Richard von Middleton († 1300) und Aegid von Colonna († 1316).

Richard von Middleton (doctor solidus), Lehrer zu Oxford, welcher sowohl das ideale Seyn der Universalien im Verstande, als auch das reale Seyn oder die Verwirklichung derselben in den Dingen anerkannte und darzuthun suchte, daß in Gott als dem absoluten Seyn Möglichkeit und Wirklichkeit, Allgemeinheit und Individualität ein und dasselbe schlechthin unendliche Wesen seyen, erklärte eine ewige Schöpfung für einen Widerspruch, in so ferne alles Entstandene sein wirkliches Daseyn erst durch den Akt der Schöpfung erhalten kann, folglich einen Anfang in der Zeit haben muß.

Aegid von Colonna (doctor fundatissimus), des heiligen Thomas unmittelbarer Schüler und Lehrer zu Paris, unterschied ein absolutes Seyn, welches unendlich ist und durch sich selbst besteht, und ein mitgetheiltes, welches endlich und bedingt, aber eben dadurch einer unendlichen Vervielfältigung fähig ist, da keine Zahl beschränkter Dinge das absolute Seyn je zu erschöpfen vermag. Die Erkenntniß der Wahrheit geht weder von dem Verstande allein, noch auch bloß von den Objekten, sondern von beiden zugleich aus, in so ferne die Objekte den Begriff von sich im Verstande verursachen, der Verstand aber durch die Begriffe, welche er von den Dingen sich bildet, dieselben sich verähnlicht. Die logische Wahrheit, als bloße Gedenkbarkeit, unterschied er von der natürlichen Gewißheit, welche auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, wie von der wissenschaftlichen Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung des Begriffes mit dem Objekte besteht. Die höchste Wahrheit aber ist die absolute in dem göttlichen Verstande, in so ferne durch die in demselben bestehenden Ideen die Dinge selbst ihre Wesenheit und ihr Seyn erhalten.

Drittes Capitel.

Beginn des Verfalles der Scholastik.

I. Der Formalismus des Duns Scotus (1275 — 1308).

§. 227. Verhältniß des Duns Scotus zu seinen Vorgängern.

Thomas und die zwei zuletzt genannten Philosophen waren Realisten, welche den Universalien nicht bloß ein subjektives Seyn in dem

Verstande, sondern auch ein objektives in der Wirklichkeit zugestanden. Dagegen erhob sich nun die Schule der reinen formalen Intellektualisten. Beide Schulen kamen darin mit einander überein, daß jede die Realität der Universalien in einem gewissen Sinne anerkannte; allein die Formalisten, welche, ganz in Beschaulichkeit versunken, wenig Sinn für die Wirklichkeit hatten, gestanden denselben nur die ideale Realität in dem beschauenden göttlichen und menschlichen Verstande zu, betrachteten dieselbe demnach nur als eine formale, während Thomas und seine Anhänger, welche mehr Sinn für das Leben und die Wirklichkeit beurkundeten, lehrten, daß das Allgemeine nicht bloß idealiter oder formaliter in dem göttlichen und menschlichen Verstande, sondern auch realiter oder in den Dingen verwirklicht existire. Der Gründer der formalistischen oder der abstrakt-intellektualistischen Schule war Duns Scotus (**doctor subtilis**), Lehrer der Philosophie zu Oxford.

§. 228. Verhältniß der Philosophie zur Theologie.

Wenn Duns Scotus mit Thomas darin übereinstimmt, daß er, wie dieser, die Theologie zum Gegenstande aller seiner Untersuchungen macht und sie deßhalb vor allen andern Wissenschaften erhebt, so weicht er doch schon darin von ihm wesentlich ab, daß er sie von diesen abzusondern sucht, weil die Theologie ihnen nicht untergeordnet werden dürfe. Der Philosophie will er deßhalb keine Entscheidung über theologische Gegenstände einräumen, weil sie nur aus Allgemeinem auf Allgemeines schließt, das Besondere aber nicht als Besonderes zu erkennen vermag, sodann weil sie Alles auf die Nothwendigkeit zurückführt. In so ferne er den praktischen Zweck der Theologie geltend macht und sie als Arznei der Seele, als Gegenstand derselben aber den der Heilung bedürftigen Menschen betrachtet, verwirft er die Ansicht des Aristoteles von dem Vorrange der Theorie vor der praktischen Thätigkeit und berücksichtigt die Speculation bei seiner vorherrschend ethischen Richtung vorzugsweise nur, um die metaphysischen Grundlagen der Ethik sicher zu begründen.

§. 229. Grundzüge seiner Lehre vom Daseyn und Wesen Gottes.

Duns Scotus findet Anselms ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes unzureichend und hält sich an die Erfahrungsbeweise, wobei ihn die Voraussetzung leitet, daß wir eine absolute Ursache, einen letzten Zweck und ein höchstes Wesen nothwendig anerkennen müssen, damit wir nicht in das Unbestimmte geführt werden, sondern in dem Gedanken des Unendlichen unsere Beruhigung finden. Allein alle philosophischen Beweise vermögen nach ihm nur die unendliche Macht, nicht aber die Allmacht Gottes darzuthun, welche er in der Art von jener unterscheidet, daß er jene einer Ursache beilegt, welche Alles bewirkt, jedoch nicht nothwendig ohne Mittelursachen und ohne Materie Alles hervorbringt. Die natürlichen Wirkungen bestimmen uns zwar, ein letztes Princip aller Dinge anzunehmen; allein es gehört ein gläubiges Gemüth dazu, um in diesen unvollkommenen Wirkungen die Allmacht und Herrlichkeit des Schöpfers zu erkennen. Wenn es daher zum Begriffe Gottes gehört, daß er allmächtig ist, so läßt sich das Daseyn Gottes aus philosophischen Gründen nicht vollkommen genügend beweisen, son-

dern es ist nur Glaubensartikel. Auch die göttliche Trinität vermögen wir durch unsere natürlichen Beweise nicht zu begründen. Das Bild derselben findet sich zwar in allen Geschöpfen, allein nur ein gläubiges Gemüth kann es erkennen. Auf die Idee Gottes dürfen die Categorien der endlichen Dinge, also auch jene der Substanz, nicht übergetragen werden. Ohne Nothwendigkeit ist keine Vielheit zu setzen. Wenn sich dieselbe auch in den endlichen Dingen zeigt, so führt sie unser Verstand, welcher überall nach Einheit strebt und den Zusammenhang der Dinge zu erkennen vermag, auf die Einheit zurück; auch ist es dem Begriffe des Principes gemäß, Eines zu seyn, so daß also die Einheit Gottes fest steht.

§. 230. Andeutungen über die Schöpfungslehre.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge der Welt ist eine zeitliche, sie sind dem Werden unterworfen und zufällig; für die einzelnen zufälligen Dinge aber können wir keinen andern Grund angeben, als den Willen Gottes. Die Schöpfung der Welt ist also das Werk des freiesten Willens und der absoluten, ohne alles Werkzeug wirkenden Macht, geordnet nach den ewigen Ideen des göttlichen Verstandes. Es liegt in der Zufälligkeit der Welt, daß sie angefangen hat zu seyn. Wenn der Wille Gottes ewig ist, so folgt daraus nicht, daß die Welt als Wirkung desselben ewig sey, in so ferne das, was Gott an sich zukommt, von dem zu unterscheiden ist, was ihm in Bezug auf die Geschöpfe zukommt. Die Schöpfung der sichtbaren Welt selbst begann mit dem Unbestimmtesten und in so ferne auch Unvollkommensten, nämlich der Urmaterie, ihr Schlußpunkt aber ist das der göttlichen Natur am nächsten kommende Wesen. Unter allen Stoffen ist der organische des menschlichen Körpers der edelste und vorzüglichste, weßhalb dieser allein eine nicht nur mit Sinnen, sondern auch mit Verstand und Vernunft begabte Seele als seine Form erhalten hat. Als Ganzes besteht das Weltall, welches eine in sich geschlossene Einheit bildet, nur durch die realen Verhältnisse der Dinge, vorzüglich aber durch die Harmonie der Weltkörper unter einander und mit dem All. Auf der Harmonie dieser Verhältnisse, ohne welche keine Erkenntniß der Wahrheit möglich wäre, beruht die Einheit der Welt. Nach den Gesetzen der Natur ergeben sich die Erscheinungen immer in derselben Weise; allein da der Wille Gottes die Welt geschaffen und beständig in seiner Macht hat, so können dieselben, wenn es der höhere Weltplan erfordert, durch das Eingreifen der absolut freien oder übernatürlichen Ursache auch anders geschehen; der Begriff des Wunders erfährt also bei Scotus keine der Beschränkungen, welche sich bei Anderen finden; dabei wird aber auch der Wille Gottes, welcher seine Zwecke unausgesetzt verfolgt, von Willkür wohl unterschieden.

§. 231. Psychologie und Erkenntnißlehre.

Die Seele oder das bildende Princip des organischen Leibes ist zwar ihrem Wesen nach nur eine einzige Substanz, in so ferne es immer der eine und ganze Mensch ist, welcher vegetirt, empfindet und versteht, aber nicht der Form nach, in so ferne es eine andere Form ist, durch welche der Mensch vegetirt, eine andere, wodurch er empfindet,

und eine andere, wodurch er versteht. Die Seele ist als eine, aber nicht als die einzige Ursache des Erkennens anzusehen, da außer ihr auch ein Objekt des Erkennens verlangt wird. Erst durch das Zusammenwirken beider Elemente wird die Erkenntniß gewonnen. Selbst das sinnliche Bild, welches wir von dem äußern Objekte empfangen, wird nicht vom Objekte allein hervorgebracht, sondern die Seele erfaßt es nur unter Mitwirkung des Objektes. Der Sinn vermag nur eine besondere Erscheinung des Sinnlichen, nicht aber das Sinnliche im Allgemeinen zu erkennen. Indeß darf selbst die Erkenntniß des Besonderen den Sinnen nur in dem Beginne beigelegt werden.

Das Vermögen, welches es möglich macht, die Abstraktion von der besondern Materie zu vollziehen und die erkennbare Form dem Verstande anzueignen, ist die Einbildungskraft, welche dieß mit dem Sinne gemein hat, daß sie uns immer nur ein Bild darstellt. Der Verstand aber abstrahirt von dem Besonderen und kommt zur Erkenntniß des Allgemeinen. Die Erkenntniß des Allgemeinen ist der sicherste Beweis, daß der Verstand vom Sinne verschieden ist, was auch aus der eigenthümlichen Thätigkeit desselben in der Verbindung der Gedanken, in der Eintheilung und im Schließen sich ergiebt. Indem der Verstand unabhängig von den Sinnen erkennt, daß das, was von einer unfreien Ursache herkommt, als natürliche Folge die beständige, unveränderliche Wirkung derselben Ursache ist, so hält er sich dadurch für berechtigt, die Erfahrung dahin zu deuten, daß es immer und in allen Fällen untrüglich so sey. In so ferne aber alle Gewißheit, auch die der Erfahrung, von unwandelbaren Principien abhängt, so muß man zugeben, daß zuletzt alle Wahrheiten im ewigen Lichte als ihrem Grunde erkannt werden, da das unerschaffene Licht das erste Princip aller rein erkennbaren Dinge ist.

§. 232. Grundzüge der Ethik.

Der Wille als ursprünglicher Akt der Seele ist frei. Indem er von zwei entgegengesetzten Dingen das eine will, vermag er, aber freilich nicht zugleich, auch das andere ohne Widerspruch zu wollen; die erkannte Güte des Gegenstandes zieht seinen Beifall nicht nothwendig nach sich, sondern er giebt denselben diesen oder jenen Gründen, eben weil er gerade so will. Die Mitwirkung des Verstandes zur Bethätigung des Willens wird keineswegs ausgeschlossen, vielmehr anerkannt, daß der Verstand dem Willen die Gegenstände seines Wollens vorhalten und eine Erkenntniß derselben vorangehen müsse; allein die Gründe, welche der Verstand dem Willen zur Wahl vorhält, bestimmen diesen nicht nothwendig, sondern er bestimmt sich selbst. Der freie Wille ist nur dann vollkommen gut, wenn er nicht bloß hinsichtlich des Gegenstandes, sondern auch des Beweggrundes mit dem göttlichen Willen übereinstimmt, böse aber ist er, wenn er mit demselben, sey es aus Irrthum der Erkenntniß oder durch den Einfluß der Leidenschaft oder endlich geradezu durch jene Verkehrtheit, welche dem erkannten Guten das Entgegengesetzte vorzieht, im Widerspruche steht. Das erste Eintreten eines Gedankens ist zwar keiner sittlichen Schätzung unterworfen; allein sobald ihn der Mensch festhält oder über ihn hinausgeht, so wird derselbe als ein Werk des Willens gut oder sündhaft.

Scotus unterscheidet eine dreifache Güte unserer Handlungen.

Die erste besteht in der Güte der Sache im Allgemeinen, die zweite in der besondern Güte derselben in Beziehung auf alle Umstände und die sittlichen Triebfedern, die dritte endlich ist in der Liebe zu Gott selbst und in der Gnade gegründet. Wiewohl die beiden ersten Momente die nothwendigen Bedingungen des dritten bilden, so werden sie doch nur als Wirkungen der natürlichen Entwicklung des Menschen angesehen, so daß sie noch keinen Anspruch auf Verdienst und Lohn haben, welchen nur das dritte, die Liebe Gottes, die übernatürlich uns eingeflößte Gnade, gewährt. Die Beseligung ist als ein übernatürlicher Akt anzusehen, welcher von Gott ausgeht, der unsere sittlich guten, aus Liebe zu ihm vollbrachten Handlungen annimmt und uns zum Verdienste anrechnet.

II. Abweichung von der systematischen Ausbildung der Theologie.

§. 233. Roger Baco (1214 — 1292).

Roger Baco, welcher die Gebrechen der Schulen seiner Zeit kannte und freimüthig rügte, forderte eine allseitige Bildung, welche auch für die Theologie nur vortheilhaft seyn könne und empfahl deßhalb vorzüglich das Studium der Sprachen, der Mathematik und Naturwissenschaften, in welchen er für seine Zeit ungewöhnliche Kenntnisse besaß, mit besonderem Nachdrucke. Seine Ansichten über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, der Theologie zur Philosophie sind der allgemeinen Ueberlieferung entnommen. Der Glaube geht dem Wissen voraus. Zuerst muß man glauben, dann erfahren und zuletzt vermag man auch die Gründe einzusehen. Dabei hebt er besonders die praktische Seite der Theologie hervor und betrachtet das sittliche Leben als den eigentlichen Zweck der speculativen Wissenschaft. Er unterscheidet verschiedene Grade der Erleuchtung, durch welche wir unserm Ziele uns annähern und uns reinigen, um zuerst der weltlichen, dann der theologischen Tugenden theilhaftig und reine Spiegel Gottes zu werden.

§. 234. Raymund Lullus († 1315).

Raymund Lullus (**doctor illuminatus**), welcher, wie Baco, eine größere Anzahl von Gegenständen in den Schulen gelehrt wissen wollte und die Anhänger des Averroes in zahlreichen Schriften bekämpfte, suchte in alle Wissenschaften eine neue Methode zu bringen und setzte sich demnach in seinem Hauptwerke (**ars universalis**) die Ausbildung der Topik des Aristoteles zum Zwecke, so daß dasselbe eine allgemeine Anleitung zur Erfindung desjenigen seyn sollte, was sich von jedem Gegenstande bestimmen, unterscheiden und beweisen läßt. Der erste Theil dieser Schrift, welche die formale Seite des Wissens nach Art einer allgemeinen Methodik in ein System zu bringen sucht, bezieht sich demnach auf die Erfindung, Ordnung und Verbindung der Subjekte und Prädikate, der zweite aber auf das Gefundene und Geordnete selbst. In beiden Theilen werden nun von den verschiedenen Wissenschaften die allgemeinsten Elementarbegriffe und Eintheilungen angegeben, dann, eingeschlossen in gewisse Cirkel und Fächer, die absoluten und relativen Prädikate dargestellt, aus deren Verbindung mit den Subjekten die von jedem Gegenstande möglichen und zugleich gewissen Propositionen hervorgehen.

§. 235. Franz von Mayrone († 1325).

Franz von Mayrone (magister acutus abstractionum), einer der vorzüglichsten Schüler des Duns Scotus, erklärte den Satz des Widerspruches, gemäß welchem von keinem Dinge Bejahung und Verneinung zugleich wahr seyn kann, für das höchste und unmittelbar gewisse Princip aller Philosophie, worauf zuletzt alle Demonstration beruht. Die Relationen der Dinge sind nach ihm nicht bloß logische oder gedachte Beziehungen, sondern etwas in den Dingen selbst wirklich Bestehendes. Anselm's Beweis für das Daseyn Gottes verwarf er, weil derselbe aus einer Definition geführt wäre, deren Gott, das schlechthin einfache Wesen, nicht fähig sey, und betrachtete dagegen die absolute Realität oder dasjenige, was schlechthin besser ist, als alles ihm Mögliche, als unwidersprechlichen Beweisgrund für das Daseyn Gottes.

Dritte Periode.

Die Scholastik in ihrem Verfalle.

§. 236. Allgemeine Charakteristik derselben.

Die große Begünstigung, deren sich die Scholastik zu erfreuen hatte, wurde ihr allmählig nachtheilig, in so ferne dieselbe den Neid erregte und diejenigen, welche sie bekämpften, großen Anhang fanden und bewundert wurden. In Paris bemächtigten sich nicht selten schwache, durch einen der Wissenschaft fremden Einfluß emporgekommene Menschen, des philosophischen Lehrstuhles, welche das sinkende Ansehen der Scholastik nicht durch ächt wissenschaftliche Mittel zu stützen vermochten. Die theologischen Systeme, welche auf dem Realismus ruhten, gingen von der Ansicht aus, daß in den allgemeinen Gesetzen und Einrichtungen der Natur, wie sie in den Art- und Gattungsbegriffen sich darstellten, Ideen einer schöpferischen Intelligenz verwirklicht seyen, daß also die allgemeinen Begriffe Wahrheit in Anspruch zu nehmen hätten, und wir Gott in seinen Wirkungen zu erkennen vermöchten, endlich daß die natürliche Erkenntniß mit der unmittelbaren Offenbarung nicht im Widerspruche stehen könne. Man sah ein, daß man durch die Annahme, die Natur sey zweckwidrig oder auch nur zwecklos eingerichtet, die Weisheit Gottes aufheben würde.

Allein in dieser Zeit fand die Meynung, daß wir auf natürlichem Wege nur Natürliches zu erkennen im Stande seyen, während jede Erkenntniß Gottes der positiven Theologie vorbehalten sey, immer mehr Geltung. Vieles, was man früher für beweisbar angesehen hatte, ward nun als Gegenstand des Glaubens behandelt und viele hätten es für einen Frevel gehalten, zu hoffen, daß die Glaubenswahrheiten vermittelst der Vernunft zur Erkenntniß gebracht werden könnten. Durch diese Wendung der Dinge erhielt auch die Theologie, welche als systematische Wissenschaft mit Hülfe der Philosophie aufgebaut worden war, mehr den Charakter einer empirischen Wissenschaft von den übernatürlichen Dingen. Zudem strebte die praktische Richtung der Zeit immer mehr nach der Erkenntniß des Einzelnen hin, wodurch der einseitige Nominalismus großen Vorschub erhielt.

Die von den Anhängern dieses neuen Nominalismus aufgestellten

Sätze, welche sich durch größere Schärfe und Bestimmtheit, sowie durch ihre Ausführung und Durchbildung specifisch von dem frühern Nominalismus unterscheiden und einen gewissen Scepticismus verrathen, sind: Alle unsere wahren Erkenntnisse haben Einzelnes zum Gegenstande. Die allgemeinen Begriffe sind nur Erzeugnisse von Verstandesoperationen, die Begriffe sind bloß Zeichen für die Dinge, welche ihr Wesen nicht ausdrücken; zwischen dem Denken und Seyn findet überhaupt keine wesentliche Uebereinstimmung statt. In so ferne dieser Nominalismus die Vernunft als Quelle der Wahrheit aus der Philosophie verdrängte, konnte er wenig Muth zum Denken einflößen, in so ferne er aber bloß halber Scepticismus war, band er sich an Auktoritäten, so daß die Werke mancher Scholastiker dieser Zeit fast nur Sammlungen von Aussprüchen früherer Philosophen sind, welche man zu vertheidigen, zu vermitteln oder zu widerlegen suchte. Die sclavische Abhängigkeit von Auktoritäten, von Aristoteles und frühern Scholastikern entfremdete der Scholastik manche hervorragende Talente, sowie auch der mitunter leere und geistlose Formalismus und das dialektische Spielen mit den Begriffen ihr keine Freunde erwerben konnte. Auch war es für sie nicht vortheilhaft, daß sie die neue, vorherrschend auf empirische Wissenschaften gehende Richtung der Zeit nicht nach Gebühr berücksichtigte, wodurch sie vor manchen Einseitigkeiten sich hätte bewahren können.

Erstes Capitel.

Die Begründer des neuen Nominalismus.

I. Durand († 1332) und sein Gegner Herväus Natalis.

§. 237. Verhältniß der Philosophie zur Theologie.

Der erste Forscher, welcher diesem Nominalismus huldigte, war Wilhelm Durand (**doctor resolutissimus**). Nach ihm geht unsere Erkenntniß von dem Besonderen aus. Wenn wir dieses erkannt haben, überlegen wir es in unserm Geiste, um aus ihm das Allgemeine abzuziehen, d. h. das Ding unter den Gedanken des Allgemeinen zu bringen. Die Philosophie besteht nach ihm nicht darin, daß wir wissen, was Aristoteles oder andere Philosophen gelehrt haben. Aristoteles hat geirrt und es ist Thorheit, seine Meynungen anzunehmen, wo sie Irrthümer enthalten. Die Offenbarung durch die heilige Schrift ist gewisser als alle Erkenntniß, die durch die Vernunft gewonnen wird. Unter den Glaubenslehren sind aber unbeweisbare Sätze, von welchen nicht dargethan werden kann, daß sie nichts Unbegreifliches enthalten, wie die Trinitätslehre. Allein die Unerfaßlichkeit derselben trägt zur Verdienstlichkeit des Glaubens bei. So sehr Durand die Theologie vor den weltlichen Wissenschaften auszeichnet, so kann sie nach ihm doch keine Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes genannt werden, weil sie nicht von Grundsätzen ausgeht, welche an sich bekannt sind, sondern nur auf dem Glauben beruht. Er hebt vorzüglich ihre praktische Bedeutung hervor. Ihr eigentlicher Gegenstand ist nach ihm das verdienstliche Leben, welches von dem Glauben abhängt. Darauf zielen alle Vorschriften der heiligen Schrift ab, welche uns zeigen sollen, wie wir das ewige Leben erlangen können.

§. 238. Das Daseyn Gottes und sein Verhältniß zur Welt.

Die Beweise für das Daseyn Gottes führt Durand, wie seine Vorgänger, auf die Erfahrung zurück, welche wir von den Geschöpfen haben, und behauptet, daß wir auf diesem Wege nicht allein erkennen, daß Gott sey, sondern im Allgemeinen auch, was er sey. Allein diese Erkenntniß des Wesens Gottes beschränkt sich auf das Allgemeine und erstreckt sich nicht auf das besondere und eigenthümliche Wesen Gottes. Diese allgemeine Erkenntniß Gottes kann keine vollständige seyn. Der Grund der Welt und alles dessen, was sie enthält, liegt in dem Gedanken Gottes, durch welchen er sein Wesen denkt, in so ferne es nach verschiedenen Graden mittheilbar ist. Die Vollständigkeit und Ordnung der Welt besteht darin, daß Gott alle diese Grade hervorbrachte.

Hervänus Natalis († 1323), einer der ersten Theologen seiner Zeit, welcher außer kleinern Abhandlungen eine Logik und einen Commentar zu den Sentenzen des Peter von Novara verfaßte, trat als Vertheidiger des heiligen Thomas gegen Durand auf.

II. Wilhelm Occam († 1347).

§. 239. Occam's Nominalismus.

Nach Occam ist jedes Ding außerhalb der Seele ein besonderes, was auch bei dem Allgemeinen der Fall seyn würde, wenn es außer der Seele existirte; es würde nämlich eine Einheit für sich, ein Einzelnes oder Besonderes seyn. Zwischen dem Denken und Seyn der Dinge findet nach ihm keine Uebereinstimmung, sondern nur eine Aehnlichkeit, wie zwischen der Sache und ihrem Zeichen statt. Die Dinge und Individuen, welche außer der Seele sind, finden ihre Zeichen in den Gedanken der Seele. Diese nennt Occam die ersten und natürlichen Zeichen zum Unterschiede von den Worten, welche ihm zweite Zeichen sind, Zeichen der Zeichen, weil sie Gedanken bezeichnen. Die allgemeinen Begriffe haben demnach eine doppelte Bedeutung. In Beziehung auf die Dinge außer der Seele sind die Zeichen, sodann haben sie auch ein Seyn in der Seele in Anspruch zu nehmen, welches aber nur als ein Akt des Denkens anzusehen ist. Das Allgemeine ist also weder in, noch außer der Seele etwas Reales, ein an sich seyendes Objekt, sondern ein Gebilde der Seele, welches sie als Muster auf alle wirklichen Einzelheiten bezieht, die außer ihr als wirklich seyende Objekte existiren. Die Ideen im göttlichen Verstande haben nicht Allgemeines und Unbestimmtes, wie die allgemeinen abstrakten Begriffe des Menschen, sondern nur Einzelnes und Bestimmtes oder Individuen zum Gegenstande, da von Gott nur Einzelnes und durchaus Bestimmtes geschaffen und verwirklicht wird.

Der Unterschied zwischen den realen und rationalen Wissenschaften, wie zwischen der Physik und Mathematik, liegt darin, daß in den realen Wissenschaften die Begriffe und die erkannten Sätze unmittelbar auf die seyenden Dinge sich beziehen, während sich dieselben in den rationalen Disciplinen zunächst nur auf andere Begriffe und Sätze, nicht aber auf die Dinge selbst beziehen.

In der Philosophie vertraut Occam viel auf Auktoritäten und

legt auch auf den Sprachgebrauch in so ferne großes Gewicht, als viele Fragen nur die Zeichen der Zeichen betreffen. Deßhalb muß man nach ihm die Worte gebrauchen, wie sie andere bewährte Lehrer gebraucht haben. Da unsere natürliche Erkenntniß nicht über die Erfahrung hinausgeht, sondern jede Erkenntniß eines Dinges von der Anschauung abhängt, so können wir von Gott, welcher von uns in natürlicher Weise nicht angeschaut werden kann, auch in natürlicher Weise nichts wissen. Deßhalb verweist Occam in allen Dingen, welche über die Anschauung hinausreichen, auf den Glauben, den natürliche Gründe nicht bestätigen sollen. In der Theologie, welche ihm in so ferne keine systematische Wissenschaft ist, als sie verschiedene Sätze in sich zusammenfaßt, berücksichtigte er vorzüglich die praktische Seite; allein er vermochte bei seinen Ansichten, denen zufolge er die Philosophie von ihr ausschließen muß, seiner praktischen Theologie keinen innern Zusammenhang zu geben.

§. 240. Daseyn und Wesen Gottes.

Die Nothwendigkeit der Existenz Gottes beruht zunächst auf dem Vernunftbeweise für das Daseyn einer absolut ersten Ursache. Diese selbst wird aber nach ihm mit größerer Evidenz aus der Erhaltung der Dinge als aus der Hervorbringung derselben bewiesen, indem alles Erhalten stets ein von demselben verschiedenes Andere voraussetzt. Indeß sind ihm die Beweise für das Daseyn Gottes nicht über allen Zweifel erhaben. Es läßt sich nach ihm auch denken, daß die Welt sich selbst bewege; auch läßt sich nicht darthun, daß die Reihe der Ursachen nicht in's Unendliche gehen könne. Indeß findet er die Beweise, wenn sie auch nicht zwingend sind, doch wahrscheinlich.

Als absolute Ursache kann nur eine angenommen werden, da bei ungleicher Vollkommenheit mehrerer Götter nicht alle in gleichem Grade Gott seyn könnten, für die Annahme mehrerer Individualitäten von gleicher Vollkommenheit aber kein vernünftiger Grund angegeben werden kann. Gleichwohl zeigt er auch in Bezug auf die Einheit Gottes dieselbe Scepsis, wie bei den Beweisen für das Daseyn Gottes. Es lassen sich nach ihm mehrere Welten denken und mehrere Beweger derselben. Auch kann man annehmen, daß, wenn es nur eine Welt giebt, die Ordnung in ihr nur daher rührt, daß sie von mehreren Bewegern in Einstimmigkeit bewegt wird. Wie die göttliche Wesenheit an sich ist, vermögen wir nicht zu erkennen, da wir nur dasjenige an sich selbst zu erkennen im Stande sind, was anschaulich erkannt wird, dieses anschauliche Erkennen aber bei Gott nicht möglich ist. Die göttliche Wesenheit und die göttlichen Attribute sind schlechthin identisch und schließen jeden realen Unterschied aus. Wenn Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit und ähnliche Begriffe für das genommen werden, was sie in Gott sind, so sind sie mit der göttlichen Wesenheit einerlei.

§. 241. Die Psychologie.

Die Natur der Seele ist nur eine, aber sie ist das Princip mehrerer, ihrer Art nach von einander verschiedener Thätigkeiten, daher denn auch Vernunft und Begehren nicht zweierlei Theile des Geistes sind, sondern von einer und derselben Substanz stammen, die nach Verschie-

denheit ihrer Wirkungsweise verschieden benannt wird. So nennt man auch eine und dieselbe Seele thätigen und leidenden Verstand, je nachdem man ihr Vermögen, den Akt des Denkens hervorzubringen, oder das Vermögen, den hervorgebrachten Denkakt zu vernehmen, bezeichnen will. Verschiedene Principien können nur dann angenommen werden, wenn dasselbe Princip von zwei möglichen Akten nur den einen, nicht aber zugleich auch den andern hervorzubringen vermag, wie dieß bei der Vernunft und der Sinnlichkeit der Fall ist. Da jene nie das sinnlich Angenehme lieben kann, wenn sich der Genuß desselben mit der Sittlichkeit nicht verträgt, während diese nie nach dem sinnlich-Unangenehmen strebt, wenn es auch noch so sehr das allein sittlich Mögliche seyn sollte, so können Vernunft und Sinnlichkeit, die in ihren Aeußerungsweisen durchaus nichts mit einander gemein haben, auch nicht von einander abgeleitet werden, sondern sie setzen zwei reell von einander verschiedene Principien, ein vernünftiges und ein thierisches Princip, voraus.

Zweites Capitel.

Gegner und Anhänger des Nominalismus.

I. Occam's Gegner.

§. 242. Walter Burleigh.

Unter den Gegnern, welche dieser Nominalismus fand, verdient Walther Burleigh (doctor planus et perspicuus), welcher ein Schüler des Duns Scotus und Professor zu Oxford war, eine ehrenvolle Erwähnung. Nach ihm existirt das Allgemeine nicht bloß in der Vorstellung des Verstandes, sondern auch in der Wirklichkeit und ist daher nicht bloß ein Gedankending, sondern auch an sich etwas Reales. Zur Begründung seiner Ansicht beruft er sich darauf, daß die Natur selbst die Gattungen bezwecke, daß auch die natürliche Begierde immer nur nach dem Allgemeinen strebe und daß selbst die Gesetze nicht bloß das Individuelle, sondern das Allgemeine zum Gegenstande haben, weßhalb dieses etwas an sich Wirkliches seyn müsse, welches in den Individuen auf endliche Weise sich darstelle.

§. 243. Thomas von Straßburg († 1357) und Marsilius von Inghen († 1396).

Thomas von Straßburg, ein Anhänger des Aegid von Colonna, erfand zur Ausgleichung des Nominalismus und Realismus mehrere feine Distinktionen, namentlich zwischen der Zusammensetzung von Materie und Form und zwischen Geschlecht und Differenz, wobei er nur diejenigen Zusammensetzungen für real erklärte, bei denen jeder Theil für sich ohne den andern bestehen kann, ferner zwischen Relationen, welche außer dem Begriffe in den Dingen selbst sind, und solchen, welche, wie Größe und Kleinigkeit, bloß auf Vergleichungsbegriffen beruhen.

Marsilius von Inghen, Lehrer zu Paris und später zu Heidelberg, welcher einem gemäßigten Realismus zugethan war, erklärte dasjenige für real, was an sich, unabhängig von dem Denken, besteht, während alles Uebrige nur ein Gedachtes ist. Die Attribute Gottes sind mit seinem Wesen Eins. Die vernünftige Seele, welche die freie Schöpferin ihrer Handlungen ist, wird unmittelbar von Gott erschaffen,

die thierische aber stammt in so ferne aus der Materie, als sie aus dem Vermögen derselben durch die Kraft eines wirkenden Wesens erzeugt wird, nicht aber, als ob sie vorher schon als etwas Reales in ihr bestanden hätte.

II. Anhänger des Nominalismus.

§. 244. Johann Buridan, (1327) Rector der Universität Paris.

Johann Buridan, ein Schüler Occam's, ist als Vorläufer derjenigen Philosophen anzusehen, welche die Ergebnisse ihrer Speculation dem Urtheile der Kirche unterwarfen und sich nur als Lehrer der weltlichen Wissenschaften oder als Erklärer des Aristoteles betrachteten. Je größer bei ihm der Zweifel an der Möglichkeit einer Vernunfterkenntniß ist, um so stärker tritt die Macht der Auktorität hervor, welche sich auch in der Philosophie seit ihrer Trennung von der Theologie geltend machte, und noch ungleich größeren Einfluß ausgeübt haben würde, wenn die Verschiedenheit der Meynungen der Philosophen nicht so groß gewesen wäre. Buridan, der sich für einen strengen Nominalismus entschied, meynte, die allgemeinen Begriffe würden, wenn ihnen auch außer der Seele nichts entspräche, gleichwohl ihre Wahrheit behaupten. Die Anschauung Gottes bezeichnet er als das höchste Gut und ist überzeugt, daß der Glaube allein zur Erlangung desselben ausreiche, ohne daß wir die Philosophie oder irdische Güter dazu nöthig haben. Der menschliche Wille ist frei, da er sich zu entgegengesetzten Handlungen bestimmen kann, und da er, wenn auch die Beweggründe ihn noch so sehr drängen, doch seine Entscheidung aufzuschieben vermag.

§. 245. Peter d'Ailly aus Compiegne († 1425).

Peter d'Ailly (aquila Franciae), Canzler der Universität von Paris, machte zwischen speculativer und sinnlicher Erkenntniß einen wesentlichen Unterschied. Nur jene gewährt untrügliche Gewißheit in Folge unmittelbar durch sich selbst einleuchtender Gründe des Verstandes, welche die Möglichkeit aller Beweisführung und strenger Wissenschaft, ja selbst der einfachsten Folgerung aus unmittelbaren Wahrnehmungen bedingen. Dagegen gewährt die sinnliche Erkenntniß von den Dingen der Außenwelt nur eine bedingte Gewißheit, welche auf der gläubigen Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufes beruht. Dieselbe ist um so problematischer, als die Empfindungen von den wechselnden Umständen, von der Beschaffenheit der Sinnesorgane, von der Entfernung und Stärke des Eindruckes abhängig sind. Für das Daseyn Gottes als des absoluten Urgrundes giebt es keinen Vernunftbeweis, sondern nur einen vernünftigen Glauben.

III. Raymund von Sabunde (um 1437).

§. 246. Raymund's vermittelnde Stellung.

Raymund von Sabunde, ein spanischer Arzt und Lehrer der Medicin, Philosophie und Theologie, verdient wegen seiner Religions-Philosophie (theologia naturalis) besondere Erwähnung. Seine Tendenz war eine ethisch-praktische und seine Philosophie die vernünftige Begründung der christlichen Wahrheit oder eine aus der Naturbetrachtung abstrahirte Religionsphilosophie. Die Quelle, aus welcher er schöpfte,

ist die allgemeine Bildung, welche die Resultate der bisherigen Forschungen, nicht in ihrer schärfsten Fassung, sondern gemildert durch die Ausgleichung der entgegengesetzten Richtungen in sich aufgenommen hatte. Der größte Theil der Gedanken, welche er benützte, läßt sich auf Albert den Großen und Thomas von Aquin zurückführen. Da er nicht bloß Lehren der Scholastik, sondern auch der Mystik in sein System aufnahm, so läßt sich hieraus der Schluß ziehen, daß, wenn auch in den letzten Zeiten der mittelalterlichen Speculation die Verbindung zwischen beiden lockerer geworden war, sie doch einander keineswegs entfremdet waren.

§. 247. Andeutung seiner Lehre.

Der Glaube geht dem Wissen voraus. Der Mensch muß von seinem Falle, welcher ihn soweit von Gott entfernte, erst emporgerichtet werden, wenn er vermittelst der Leiter der Natur zu Gott emporsteigen soll. Die natürliche Gotteserkenntniß führt die Glaubenswahrheiten auf Gründe zurück, welche in so ferne unbestreitbar sind, als sie sich einem jeden durch eigene Erfahrung aufdringen; sie gewährt dem Verstande dadurch, daß sie die durch den Glauben unmittelbar empfangene Wahrheit zur vernünftigen Erkenntniß erhebt, volle Befriedigung, bereichert den Menschen mit einer Fülle von Gedanken und Ideen, welche ihn zum Verständnisse des göttlichen Wortes geschickt und tüchtig machen, und führt zu der Einsicht, daß das Buch der Offenbarung eben so unentbehrlich als unersetzlich ist, weil erst aus ihm ein vollkommen befriedigendes Wissen von Gott und seinen Werken gewonnen wird. Während das Buch der Natur mehr auf den Verstand wirkt, wirkt das der Offenbarung mehr auf den Willen. Indem es sich geradezu an das Herz des Menschen wendet, dringt es zum Herzen und erregt es in seinen innersten Tiefen, weil es unmittelbar von Gott, dem Lenker der menschlichen Herzen, ausgeht.

Drittes Capitel.

Die Mystik dieser Periode.

I. Johann Gerson (1363 — 1429).

§. 248. Gerson's Verhältniß zur Philosophie seiner Zeit.

Je weniger die Scholastik in der Zeit ihres Verfalles die geistigen Bedürfnisse zu befriedigen vermochte, desto größern Einfluß gewann die Mystik, welche sich auch an das Volk wendete. Unter den Männern, welche nach einer praktischen Frömmigkeit hinstrebten, nimmt Gerson einen ehrenvollen Rang ein, welcher auch wegen seiner Stellung zur Philosophie seiner Zeit besondere Beachtung verdient. Er steht im eigentlichsten Sinne auf dem Scheidepunkte zwischen dem Mittelalter und der neueren Zeit. Da er die Einseitigkeiten der bisherigen Systeme kannte, drang er auf eine Versöhnung des Nominalismus und des Realismus, der Scholastik und der Mystik. Wiewohl er seiner speculativen Richtung nach sich zum Nominalismus hinneigte, welcher von seinem Lehrer Peter d'Ailly auf ihn übergegangen war, so machte er doch auch dem Realismus dadurch ein bedeutendes Zugeständniß, daß er lehrte, daß es in Gott verschiedene Ideen gebe, auch Ideen des Allgemeinen, der Gat-

tungen und Arten. Den Scholastikern, welche er mit Menschen verglich, die zwar scharfe Augen und Ohren hätten, an den übrigen Sinnen aber gemeiniglich stumpf wären und deßhalb nicht zur Erfassung des Göttlichen gelangten, ertheilte er den Rath, die Schriften erleuchteter Mystiker mit einigem Zutrauen zu lesen, damit durch den Umgang mit denselben ein Verlangen in ihnen sich regte, dasjenige auch innerlich zu erfahren, was sie bisher nur in dialektischen Begriffs-Entwicklungen festgehalten hätten. Sie sollten über diese Männer nicht vorschnell aburtheilen, ehe sie sich mit ihnen näher bekannt gemacht hätten, oder ihre Meynung dem Urtheile der Weisen unterordnen, welche jene wären, welche durch Bildung des Verstandes und Veredlung des Gemüthes gleich sehr sich auszeichneten.

§. 249. Psychologische Grundlage der Mystik Gerson's.

Gerson's Theologie trägt einen eklektischen Charakter an sich, wie sich derselbe in jeder Uebergangsperiode findet, wo die alten, hergebrachten Systeme sich ausgelebt haben, und für neue noch keine festen Grundlagen gelegt sind. Indem er sich den verschiedenen Ansichten gegenüber kritisch verhält, hob er vorzüglich dasjenige hervor, was ihm für alle Zeiten Bedeutung zu haben schien. Die Philosophie nannte er im empirisch-nominalistischen Sinne eine Erfahrungswissenschaft. Auch die Mystik, in der er sich vorzüglich auf die beiden Victoriner und Bonaventura stützte, beruht ihm auf Erfahrung und zwar nicht bloß auf eigener Erfahrung, sondern auch auf jener anderer frommer Männer, gegen welche Mißtrauen zu hegen, ihm unbescheiden schien.

Um diese Erfahrung zu begründen, stellte er eine psychologische Theorie auf, an deren Spitze der Satz steht, daß allen inneren Erscheinungen ein Princip zu Grunde liege, nämlich die einfache Substanz der Seele, welche nur nach den verschiedenen von ihr ausgehenden Wirkungen verschiedene Namen erhalte. In dieser einfachen Substanz unterscheidet er nun zwei Grundvermögen, nämlich das erkennende und das begehrende, worauf die zwei Richtungen des geistigen Lebens, nämlich die theoretische und die praktische beruhen. Jedes dieser zwei Grundvermögen hat wieder drei untergeordnete, so daß sich im Ganzen sechs Vermögen ergeben, von denen jedes eines Lichtes und einer Erleuchtung fähig ist. Wie Licht und Wärme in der Sonne, so sind auch hier Erkenntniß und Liebe verbunden. Dem Denken, welches in der Richtung der Seele auf ein sinnliches Objekt besteht, folgt, wenn dieses ein angenehmes ist, eine unwillkürliche Regung des Begehrungsvermögens, welche wir Lust oder Begierde nennen. Der Meditation als jenem Akte der Seele, vermöge dessen die Vernunft aus dem Sinnlichen das Uebersinnliche ableitet, entspricht der fromme Affekt, dessen Wesen sich in der Liebe zur Wahrheit und dem mächtigen Verlangen nach derselben offenbart. Der Contemplation endlich, als dem auf das Schauen des Göttlichen gerichteten Blicke der von Gott eingegossenen Intelligenz, steht die entzückte Liebe zur Seite, welche wieder in dreifacher Weise sich äußert, in der Verzückung oder darin, daß die liebende Seele zu Gott, dem Geliebten, hingezogen wird, sodann in ihrer Vereinigung mit dem Geliebten, endlich in der Ruhe in Gott, in der vollkommenen Befriedigung und Sättigung alles ihres Strebens.

§. 250. Edler Charakter der Mystik Gerson's.

Gerson, in dessen mystischem Systeme Mässigung und eine kritische Richtung sich zeigt, bekämpft nicht nur jene mystisch-pantheistische Vorstellung, wornach der in Beschaulichkeit lebende Mensch ganz in seine Idee, welche in Gott ist, zurückkehren kann und Liebender und Geliebter in der Art Eins werden, daß sich der Mensch in Gottes Wesenheit verliert, sondern er warnt auch vor den Uebertreibungen der Liebe, welche leicht zu sinnlichen Vorstellungen verlocken und vor den Trugbildern der Phantasie, wornach der Mensch dasjenige, was ihm dieselbe in einem krankhaft gesteigerten Zustande innerlich vorspiegelt, auch mit den äußern Sinnen zu erfassen glaubt. Die mystischen Ekstasen und Gesichte seyen von den Blendwerken der Einbildungskraft wohl zu unterscheiden. Wer in dem Zustande der Meditation oder Contemplation etwas sehe, was einem irdischen Gegenstande in irgend einer Hinsicht gleiche, dürfe überzeugt seyn, daß er Gott nicht schaue. Gott wird aber nur von den Reinen erkannt und auf eine Weise geschaut, welche sich mit Worten nicht beschreiben läßt.

II. Die übrigen Mystiker dieser Zeit.

§. 251. Meister Ekhart.

Meister Ekhart, der mit den Begharden oder Brüdern und Schwestern des freien Geistes in Verbindung stand, ist von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die vernünftige Seele des Menschen dazu bestimmt sey, in der innigsten Verbindung mit Gott des höchsten Gutes ganz und ohne Schmälerung theilhaftig zu werden. Die Einigung mit Gott reicht aber nach seiner Ansicht über die Anschauung Gottes hinaus und erscheint als eine Verwandlung des Menschen in Gott, welcher unser eben so wenig entbehren mag, als wir seiner. Gott muß sich offenbaren, da er, wenn er sich nicht gemeinte, d. h. sich in der Welt darstellte, nicht Gott wäre. Daher nimmt er auch die Ewigkeit der Schöpfung an. Während er auf der einen Seite die ewige Wahrheit der Welt in Gott behauptet und erklärt, in allen Creaturen sey etwas von Gottes Wesen, spricht er auf der andern von ihrer Nichtigkeit und äußert, alles Endliche sey nur Schein.

§. 252. Johann Tauler von Straßburg (1294 — 1361).

Johann Tauler, welcher sich in Köln und Straßburg durch seine Kenntnisse und das Talent, welches er als Prediger entwickelte, beim Volke sehr beliebt machte, zeigt in seinen Ansichten manche Uebereinstimmung mit Meister Ekhart. Er unterscheidet Gott von der Gottheit. Die Gottheit ist ihm das in sich Verborgene. In dieser Verborgenheit aber kann dieselbe nicht verharren, sondern sie muß aus derselben heraustreten und sich offenbaren. In seiner Lehre von der göttlichen Trinität suchte er zwar den Unterschied der göttlichen Personen festzuhalten, faßte jedoch die Personen, wie es scheint, nur als verschiedene Verhältnisse der Gottheit auf.

§. 253. Franz Petrarca († 1374).

Der italienische Dichter Petrarca, einer der vorzüglichsten Bildner seiner Muttersprache, welcher sich in seiner Jugend nicht nur durch

seine geistreichen Dichtungen, sondern auch durch regen Eifer für Beförderung der alten Litteratur auszeichnete, gab sich in seinen reiferen Jahren mit aller Wärme und Tiefe seines Gemüthes der mystischen Theologie hin und suchte in der Vereinigung mit Gott Trost und Beseligung, wie seine Schriften von der Verachtung des Zeitlichen, von der Einsamkeit, von dem Troste im Glücke und Unglücke beweisen.

§. 254. Thomas a Kempis († 1471).

Thomas von Kempen (Thomas Hamerken), einer kleinen Stadt im Erzbisthume Köln, gehörte zu den edelsten Menschen, die am Ende des Mittelalters lebten. Wie er sich durch Reinheit des Sinnes und Wandels auszeichnete, so suchte er auch bei Andern Reinheit des Herzens zu begründen. Die vier Bücher von der Nachfolge Christi, welche seinen Namen tragen, zielen darauf ab, frommen Seelen zu zeigen, wie sie durch innige Andacht und Erhebung über alles Irdische der Welt abzusterben und nur Gott zu leben vermögen. Uebrigens bezeichnen neuere Forschungen den Benediktiner-Abt Johann Gersen a Canabaco, welcher zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts lebte, als Verfasser dieses kostbaren Buches.

Dritter Theil.

Geschichte der Philosophie der neuern Zeit.

§. 255. Allgemeine Charakteristik der Cultur der neuern Zeit.

Als viele Griechen in Folge der Ausbreitung der Herrschaft der Türken in Italien sich ansiedelten, lernte man die Schätze ihrer Litteratur allseitiger kennen. Der Eindruck, welchen dieselben machten, war stark und die Begeisterung für das classische Alterthum erreichte einen ungewöhnlichen Grad. Die Buchdruckerkunst bot die Möglichkeit, die Werke der alten Griechen und Römer nach allen Richtungen hin zu verbreiten und dieselben nun auch solchen zugänglich zu machen, denen sie früher verschlossen waren. Unter dem vorherrschenden Einflusse der Philologie bildete sich ein neuer Stand, jener der Gelehrten, aus, der bald besondere Bedeutung erlangte. Die Städte, deren Bewohner sich durch Strebsamkeit und Kunstsinn auszeichneten und durch Gewerbfleiß und Handel zu hohem Wohlstande gelangten, gewannen durch die Begünstigung, welche sie den Künsten und Wissenschaften angedeihen ließen, eine große Macht über die Geister. Neben der alten Litteratur zogen vorzüglich die Mathematik und Naturwissenschaften, für welche die Schätze des Alterthums viele Aufschlüsse gewährten, durch ihre bedeutenden Leistungen die Aufmerksamkeit auf sich. In derselben Zeit, in welcher bei den Italienern der Nationalsinn erstarkte und in der Nationallitteratur seinen Ausdruck suchte, erwachte auch bei den übrigen romanisch-germanischen Völkern allmählig eine besondere Vorliebe für die Nationalsprache und ihre Litteratur, welche in der Denk- und Anschauungsweise der einzelnen Völker eine große Veränderung hervorbrachte. Diese konnte bei der weiten Kluft, welche Glauben und Wissen bereits von einander trennte, nicht ohne wichtige Folgen bleiben.

Die Masse einander entgegengesetzter Ansichten, womit bei der raschen Verbreitung der alten Classiker die romanisch-germanischen Völkerschaften gleichsam überschüttet wurden, vermochten wenige Gelehrte nach Verdienst zu würdigen. Gar manche übersahen im Rausche der Begeisterung den verschiedenen Werth und die Bedeutung derselben, schätzten einen Lucian fast eben so hoch, als Plato und hielten Alles für gut, was aus dem Alterthume stammte, welches ihnen alle geistigen Bedürfnisse vollkommen zu befriedigen schien. Die Geringschätzung gegen die Scholastik, welche anfangs vorzugsweise ihrer Form galt, dehnte sich bald auf den Inhalt derselben aus und erzeugte eine große Verachtung des Mittelalters, welches man für eine Zeit der Finsterniß ansah. Das Mittelalter ehrte die Wissenschaft des Alterthums und pflegte sie; allein es blieb dabei seines höheren Standpunktes, auf welchen es die christliche Religion erhob, sich bewußt, und da die Offenbarungswahrheiten alle Verhältnisse des Lebens durchdrangen, konnte es die Lehrmeynungen der heidnischen Philosophie nach Gebühr schätzen und sich leichter vor Verirrungen bewahren, als dieß jetzt möglich war, wo man nicht bloß die dialektischen Fertigkeiten, sondern auch die feinern Unterscheidungslehren des Christenthums für Spitzfindigkeiten hielt. Wenn

die alten Scholastiker nicht jede dogmatische Lehre dialektisch zu vermitteln vermochten, und in solchen Fällen zwischen dem Glauben und ihrem philosophischen Wissen in's Gedränge kamen, so bekannten sie der Natur der Sache gemäß ihr Nichtwissen und erklärten, daß solche Lehren bloß geglaubt werden können, wobei ihnen aber nicht in den Sinn kam, zwischen dem theologischen Glauben und dem philosophischen Wissen einen objektiven Gegensatz einzuräumen. Sie bekannten sich nicht zu einem Glauben, von dessen Inhalt sie wußten, daß er nicht vernünftig, nicht denkbar, nicht möglich sey, sondern sie wollten bloß auch dann glauben, wenn sie das Gegebene nicht zu begreifen und philosophisch zu vermitteln wußten. Sie sahen ein, daß es keine sich widersprechenden Wahrheiten gebe, und daß demnach Alles, was in der heidnischen Philosophie dem Christenthume widerstreite, als Irrthum zu verwerfen sey. Auch wußten sie wohl, daß die Kirche stets nur einen vernünftigen Glauben forderte, daß sie aber, um den Glauben in seiner Reinheit zu bewahren und die Wissenschaft desselben nicht bloß möglich zu machen, sondern wahrhaft zu fördern, die Auslegung der hl. Schrift nicht dem subjektiven Ermessen des Einzelnen anheimgeben könne. Diejenigen Forscher, welche den Geist der Kirche und ihr Verhältniß zur Scholastik kannten, befeindeten die Scholastik auch in dieser Zeit nicht, sondern suchten vielmehr nur die dialektischen Formen, in welchen sie erstarrte, wieder zu beleben. Sie fand deßhalb nicht bloß noch viele Anhänger, sondern hob sich selbst zu einer Zeit, wo die Entwicklung der Wissenschaften in ganz andere Bahnen eingetreten war, noch einmal empor, um vorzüglich in Portugal und Spanien neue Wurzel zu schlagen.

Allein die Vertreter der neuen Zeitrichtung beseitigten die christlichen Elemente der Speculation des Mittelalters allmählig und suchten den Ansichten des classischen Alterthums Geltung zu verschaffen. Auch die Protestanten waren der Scholastik abgeneigt, weil sie die Mystik und Schwärmerei zu begünstigen schien. Sie verdrängten dieselbe zwar nicht ganz aus den Schulen, suchten aber doch ihren Einfluß zu beschränken, sie nach den theologischen Systemen umzubilden und auf eine nüchterne Beurtheilung des dem gesunden Menschenverstande Zugänglichen zurückzuführen. Die Formalprincipien der Vernunft oder die logischen Funktionen wurden anerkannt und auf die Glaubenslehre angewendet, welche dadurch auf die erste Stufe der Wissenschaftlichkeit tritt, während man die Materialprincipien, die Vernunft in ihren metaphysischen Funktionen und als ein System von Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge nicht zuließ. Indeß machte die Vernunft ihr geschmälertes Recht bald um so mehr geltend, als sie durch die freie Schriftforschung eben so weit über ihre Grenzen hinaus gehoben wurde, als sie durch das Materialprincip herabgedrückt war. So gelangte am Ende der Subjektivismus mit thatsächlicher Beseitigung aller Auktorität zur unbeschränkten Herrschaft. An die Stelle der Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben trat das entgegengesetzte Verhältniß, d. h. man gab den Glauben auf und räumte der Vernunft die alleinige und unbeschränkte Entscheidung ein, indem man die philosophische Wahrheit als die ursprüngliche, in und mit der Vernunft gegebene, zum Maaßstab und Criterium aller Wahrheit überhaupt machte.

§. 256. Entwicklungsgang der neuern Philosophie.

Sobald man den verschiedenen Lehrmeynungen des Alterthums fast alle Aufmerksamkeit zuwendete, rief man nicht bloß verschiedene Systeme der Griechen in mehr oder minder veränderter Gestalt wieder in das Daseyn, sondern versuchte auch mannigfache Combinationen derselben, denen es aber an vollständiger Durchbildung und innerer Harmonie fehlt. Seit Baco und Cartesius aber sagten sich beinahe alle Engländer und Franzosen, wie früher von der Scholastik, so auch von diesen neueren Versuchen immer mehr los, und wollten in dem speculativen Denken, wie in den Wissenschaften überhaupt, ihre eigenen Wege gehen, um ihre Selbstständigkeit zu bewähren, konnten sich aber der Auktorität der gemeinen Sprache und der in ihr überlieferten Begriffe nicht völlig entziehen. Der Weg, welchen Baco anbahnte, führte später zu einem gefährlichen Sensualismus und Materialismus, während jener, den Cartesius betrat, zu einem einseitigen Idealismus verleitete. Da Kant diese beiden Richtungen nicht auf eine befriedigende Weise zu vermitteln vermochte, so machte sich bei dem Verfalle des religiös-sittlichen Lebens, welcher auch in Deutschland um sich griff, der von Spinoza begründete Pantheismus in verschiedenen Systemen in einer Art geltend, daß man sich endlich überzeugen mußte, daß die Speculation, wenn die Möglichkeit der Erkenntniß der objektiven Wahrheit und die Grundlagen der Gesittung und ächt menschlicher Bildung gesichert werden sollen, die Wahrheiten des Christenthums nicht in leere Abstraktionen auflösen dürfe.

§. 257. Eintheilung der Geschichte der neuern Philosophie.

Der lange Kampf gegen die Ansichten des Mittelalters rief bei der großen Bewegung, in welche er die Geister versetzte, verschiedene philosophische Lehrgebäude hervor, welche sich von jenen der später eintretenden ruhigern Entwicklung der Speculation wesentlich unterscheiden. Anfangs übten neben der philologischen Thätigkeit auch die religiösen Ansichten noch einen bedeutenden Einfluß auf den Entwicklungsgang der Philosophie aus, was sich besonders in der platonischen Mystik und in der Theosophie zeigt; später aber trennte sich die Philosophie fast gänzlich von den religiösen Ueberlieferungen und verfolgte ihre eigenen Wege, weßhalb auch die Resultate, zu denen sie gelangte, einen eigenthümlichen Charakter haben. Demnach zerfällt die Geschichte der Philosophie der neueren Zeit in zwei Abtheilungen, von denen die erste die vorzüglichsten Lehrgebäude, welche von der Wiederherstellung des Studiums der classischen Litteratur bis auf Baco entstanden, berührt, die zweite aber jene von Baco bis auf die Gegenwart ihrem Hauptinhalte nach darstellt.

Erste Abtheilung.

Die neuere Philosophie von der Wiederherstellung des Studiums der classischen Litteratur bis auf Baco.

§. 258. Allgemeine Charakteristik derselben.

Die Universitäten Italiens, welches im fünfzehnten Jahrhunderte der Hauptsitz der philosophischen Thätigkeit war, und alle Länder Europa's an wissenschaftlicher Bildung übertraf, wurden bis in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts von lernbegierigen Jünglingen aus fast ganz Europa besucht, weil sie mehr, als andere Anstalten, allgemeine Bildung zu fördern vermochten. Während im sechzehnten Jahrhunderte die Begeisterung für dieselbe auch in die übrigen Länder Europa's drang, verbreiteten sich Künste und Wissenschaften zu gleicher Zeit auch von den Niederlanden aus nach Deutschland, wo beide Ströme der Bildung, von denen jedoch der von Italien ausgehende der mächtigere war, in einander flossen. Wiewohl in Deutschland viele Universitäten gestiftet wurden, so waren doch die Fortschritte, welche die Philosophie, die Naturlehre, Philologie, Geschichte und Rechtswissenschaft machten, durch die theologischen Streitigkeiten, welche die Gemüther lebhaft beschäftigten, vielfach gestört.

Den meisten Schulen der Philosophie standen Anhänger der peripatetischen Philosophie vor, bei denen auch die arabischen Erklärer derselben und die Systeme der Scholastiker noch immer Achtung genossen. Selbst die Platoniker konnten viele metaphysische Begriffe, welche von Aristoteles oder den Aristotelikern des Mittelalters herrührten, nicht umgehen, und manche, wie Picus, sahen ein, daß es nicht so fast darauf ankomme, eine ganz neue Philosophie zu schaffen, als vielmehr darauf, die Lehren Plato's mit jenen des Aristoteles zu vereinigen. In Italien, wo die bedeutendsten Peripatetiker dieser Zeit lebten, blieben die philologischen Untersuchungen nicht ohne Einfluß auf die Auslegung der Philosophie des Aristoteles, weßhalb man aber die frühere Erklärungsweise nicht sogleich verließ. Ein Theil der Peripatetiker hielt sich anfangs fast noch ganz an die Methode der Scholastiker und war vorzüglich darauf bedacht, die Schriften des Aristoteles zu erläutern, wobei sie den griechischen Text sorgfältig berücksichtigten, die griechischen Commentatoren benützten und auch die Lehren anderer Philosophen zu Rathe zogen, ohne sich um die weitere Entwicklung seiner Gedanken viel zu bekümmern, während andere seine Werke nur erklärten, weil es in den Schulen herkömmlich war und sich viel entschiedener den Bestrebungen der neuern Zeit zuwendeten. Während die Platoniker einen kühnen Schwung nahmen, hielten sich die Peripatetiker mehr in geregelten Bahnen.

Das Uebergewicht, welches Aristoteles in den einzelnen physicalischen Untersuchungen über Plato behauptete, bot zu einer weitern Entwicklung der Naturwissenschaften große Vortheile an die Hand. Die verschiedenen Versuche, welche man in Italien machte, tiefer in die Natur einzudringen, schlossen sich nach den Verhältnissen des Unterrichts der damaligen Zeit vorherrschend an die aristotelische oder platonische Schule an, ohne daß man jedoch alle Selbstständigkeit der Forschung aufgab, bis man endlich um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts

die Physik unabhängiger von den Lehren der Alten zu entwickeln anfing. Indeß genossen die alten Philosophen in Italien zu großes Ansehen, als daß sich ihre Ansichten sogleich hätten beseitigen lassen. Vielmehr knüpften auch im sechzehnten Jahrhundert die philosophischen Forschungen noch immer an Plato oder Aristoteles an. Den Gegensatz zu den theils dogmatischen, theils sceptischen Bekämpfern der Scholastik bildeten die Mystiker, die sich vorzüglich auf innere Erleuchtung beriefen, und sich wenig um Auktoritäten bekümmerten.

Das Ansehen der italienischen Philosophie war in dieser Zeit unstreitig überwiegend und sie zählte in Frankreich, England und Deutschland ihre Anhänger. Diesen Vorrang, welcher anfangs von dem Uebergewichte der italienischen Philologie, sodann von dem Einflusse der italienischen Nationallitteratur und Naturforschung getragen wurde, behaupteten die italienischen Universitäten bis in das siebzehnte Jahrhundert hinein. Indeß schlugen dabei auch die Franzosen, Engländer, Niederländer und Deutschen ihre eigenen Bahnen in der Philosophie ein, so daß man keine Schule aufweisen kann, welche einen durchgreifenden europäischen Einfluß gewonnen hätte.

§. 259. Entwicklungsgang und Eintheilung.

Während man anfangs mit der Frage, ob dem Plato oder Aristoteles der Vorrang in der Philosophie gebühre, sich lebhaft beschäftigte und in einer platonischen oder cabbalistischen Mystik oder in der Philosophie des Aristoteles das Verlangen nach Wahrheit befriedigen zu können glaubte, zog man später auch andere Systeme des Alterthums zu Rathe, schloß sich an die Naturforschung an und versuchte mannigfache Combinationen, ohne jedoch die Philosophie des Plato oder Aristoteles ganz unbeachtet zu lassen. Neben diesen unbefriedigenden eklektischen Versuchen tauchten auch sceptische Gedanken auf, während in Deutschland und England die Mystik und Theosophie sich geltend machten. Alle diese verschiedenen Bestrebungen hatten aber keinen festen Mittelpunkt und fast nichts Gemeinsames, außer dem Kampfe gegen die herrschenden Ansichten der Schule, durch welchen sie einen polemischen Charakter erhielten; auch geriethen sie eben so schnell wieder in Vergessenheit, als sie entstanden. Diese Abtheilung zerfällt demnach in zwei Abschnitte, von denen der erste die platonische und cabbalistische Mystik und die Herstellung der peripatetischen Philosophie, der zweite aber die vorzüglichsten spätern Versuche enthält.

Erster Abschnitt.

Die platonische, cabbalistische und peripatetische Philosophie.

I. Nicolaus Cusanus (1401 — 1464).

§. 260. Des Cusanus Verhältniß zur Speculation seiner Zeit.

Wiewohl Nicolaus von Cusa auf dem Scheidepunkte des Mittelalters und der neuern Zeit steht, so ist doch seine Hoffnung und seine Wirksamkeit der letztern zugewendet. Seine Werke beschäftigen sich mit den kirchlichen Streitfragen, mit mathematischen und physicalischen Forschungen, in welchen er weite Aussichten eröffnete, und mit philosophi-

schen Gedanken, welche als leitende Gesichtspunkte durch alle seine Schriften sich hindurchziehen. Auf seine Vorgänger, mit deren Werken er eben so vertraut war, wie mit dem classischen Alterthume, bezieht er sich nicht oft, sondern er schöpfte lieber aus den Tiefen seines eigenen Geistes und bildete seine philosophischen Ansichten durch fortgesetztes und eifriges Nachdenken aus. Zwar hat er in den kurzen Aufsätzen, aus welchen seine meisten philosophischen Schriften bestehen, kein vollständig durchgeführtes System niedergelegt; allein sie enthalten eine Reihe philosophischer Grundsätze, welche den originellen Geist ihres Urhebers beurkunden, in einer sehr charakteristischen Form.

§. 261. Die wichtigsten Ansichten des Nicolaus von Cusa.

Das ganze Streben des denkenden Geistes ist auf die Erkenntniß des Grundes und der Ursachen aller Dinge, sowie seiner selbst gerichtet. Wie jede Untersuchung von einem als gewiß angenommenen Satze ausgeht, so muß auch die philosophische Forschung von einem Principe beginnen, welches durchaus gewiß ist. Nehmen wir als solches den Satz an, daß das Unmögliche nicht wird, so ist offenbar, daß nichts geworden ist, noch werden wird, das nicht werden konnte oder kann. Das Werdenkönnen bezieht sich aber auf etwas ihm Vorangehendes, welches nothwendig ewig und dasselbe mit dem Wirkenkönnen ist. Es giebt demnach einen ersten Urgrund aller Dinge und dieser ist der göttliche Geist. Gott ist Alles, was er seyn kann, wirklich, so daß Möglichkeit und Wirklichkeit in ihm schlechthin Eins und Dasselbe sind. Wie die Vollkommenheit des Urgrundes verlangt, daß er einer sey, so verlangt sie nicht minder, daß er dreieinig sey. In der Gottheit, welche Alles, was sie ist, durch sich ist, ist der Sohn Alles, was er ist, durch die Allmacht des Vaters; er ist durch des Vaters absolutes Können das, was der Vater vermag, allmächtig. Aus beiden geht ewig der Geist hervor, welcher als das Band der Allmacht, welches Vater und Sohn ewig einet, allmächtig ist, wie sie.

Die endlichen Dinge haben in der göttlichen Weisheit ihre absolut vernünftigen Gründe. Die Vielheit derselben hat in der Erkenntnißweise des göttlichen Geistes, der in seinem Worte das eine Ding so, das andere anders erkennt und bestimmt, ihren Grund. Die drei Reiche, in welche das Universum sich gliedert, sind durch die verschiedensten Stufen und Uebergänge vermittelt. So steigt das All von dem untersten Ende der Möglichkeit des Seyns, von der Materie, durch die elementare Natur und die Mineralien zum Leben in der vegetativen Natur, von dieser durch das empfindende und einbildende zum Erkennen in der vernünftigen Natur und von dieser zur rein geistigen Creatur empor. Der Mensch ist im eigentlichen Sinne eine Welt im Kleinen und seine Seele, welche wegen ihrer vernünftigen Natur nothwendig einfach und unvergänglich ist, wie die Geister, ist das Bild der unendlichen göttlichen, alle Dinge in sich beschließenden Einheit. Wie Gott der Schöpfer der wirklichen Wesen und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch jener der begrifflichen oder Verstandeswesen und der künstlichen Formen, welche nichts Anders sind, als Aehnlichkeiten seines Geistes, wie die Geschöpfe Aehnlichkeiten des göttlichen Geistes sind.

II. Die platonische Mystik in Italien.

§. 262. Plethon's Streit und Vermittlung desselben durch Bessarion († 1472).

Mit Nicolaus Cusanus kamen griechische Theologen nach Italien, wo sie zuerst zu Ferrara, nachher zu Florenz (1438) mit den Theologen der catholischen Kirche zu einer Kirchenversammlung sich vereinigten. Die nahe Berührung, in welche die Griechen hier mit den Abendländern kamen, blieb auf die Entwicklung der Philosophie nicht ohne Einfluß. Die kleine Schrift, welche Georg Gemistus Plethon über die Punkte, in denen Aristoteles von Plato abweicht, weniger zur Belehrung über die Philosophie beider, als zur Widerlegung des Aristoteles und seines arabischen Auslegers Averroes verfaßte, wurde von den Abendländern als Quelle des Unterrichts mit Begierde gelesen. Seine Gesinnung tritt besonders in einem andern Werke (**de legibus**) stark hervor, worin er im Gegensatze zu dem Christenthume einen Inbegriff von vermeintlich zoroastrischer und platonischer Theologie, von entsprechender stoischer Moral und griechischer Politik aufstellte. Wenn er auch einen höchsten Gott annimmt, so fehlen ihm doch auch andere Götter nicht. Die heidnische Weltanschauung, welche er der christlichen gegenüber durchführte, veranlaßte einen heftigen Kampf, besonders mit den Freunden der Scholastik, wie mit denen des Aristoteles. Georg von Trapezunt, Theodor von Gaza und Georg Scholarius, Gennadius genannt, traten als Gegner des Gemistus auf. Endlich setzte der Cardinal Bessarion, ebenfalls ein Grieche, um dem Streite ein Ende zu machen und das Verständniß der Philosophie Plato's bei den Abendländern zu vermitteln, die Unterscheidungslehren beider Philosophen mit Klarheit und Billigkeit auseinander, wobei er die Ansichten des Aristoteles in einem viel milderen Lichte zu deuten weiß, als Gemistus.

§. 263. Marsilius Ficinus (1433 — 1499).

Marsilius Ficinus, welcher den Plato und andere Schriftsteller mit großer Geschicklichkeit übersetzte und dem Bedürfnisse seiner Zeit gemäß erläuterte, hielt die Philosophie der Platoniker allein für geeignet, die Gelehrten und Dichter, welche die heidnische Litteratur von ihrer Religion abzog, wieder zu derselben zurückzuführen. Wiewohl er in seinen Untersuchungen alle Gebiete der Philosophie berührt, so zeigt er doch für logische und physicalische Fragen jene Begeisterung nicht, mit der ihn die religiösen erfüllten. Bei der mystischen Richtung, welche seine Philosophie auszeichnet, war er den großen Scholastikern weniger abgeneigt, als denen seiner Zeit, deren Speculation er als eine Ausartung der Philosophie betrachtete. Unser Zweck ist die Erhebung der Seele zum höchsten Principe. Nur durch das Göttliche in uns erkennen wir Gott, die Einheit, welche Alles in sich zusammenfaltet, die Wahrheit, welche Alles entfaltet, die Güte, welche Alles ausgießt. Nothwendigkeit kommt Gott nur in Beziehung auf sich zu, während die Schöpfung ein Akt seiner freien Thätigkeit ist. Wir verkennen unsere eigene Würde, wenn wir dem in uns sich regenden Zuge zu dem Höheren widerstreben.

§. 264. Johann Picus von Mirandula (1463 — 1494).

Dem Johann Picus erschien die Philosophie in ihren drei Theilen, der Dialektik, Physik und Moral als eine Vorschule der Theologie, welche das Verlangen unserer Seele nach dem Höheren stillen soll. Gott ist das einfache, schlechthin unaussprechliche Wesen. Wie Alles in der Einheit eines untheilbaren Principes seinen Anfang hat, so hat es auch in demselben sein Ziel. Der Mensch soll seine höhere Natur entwickeln, um zur Einheit mit Gott zu gelangen, mit dem ihn die Liebe verbindet. Er soll aber auch die Einheit mit sich, mit seinen Nebenmenschen und mit den Dingen der Welt suchen, welche die Bedingung der Einheit mit Gott und der Erkenntniß der Einheit der Welt ist. Wollen wir uns zu Gott emporheben, so muß uns die Religion erleuchten und erwärmen Nach der Ansicht des Johann Franz Picus, des Sohnes seines Bruders, entspringt die wahre Wissenschaft aus göttlicher Erleuchtung, weßhalb er sich gegen alle auf einseitige Vernunfterkenntniß gebaute Speculation erklärte.

III. Die platonische Mystik in Frankreich und England.

§. 265. Charles Bouillé's Mystik.

Die Ansichten der platonischen Schule verbreiteten sich auch nach Frankreich, wozu vielleicht Faber (**Le Febre d' Etaples**), ein Verehrer der Philosophie des Nicolaus Cusanus, beitrug. Sein Schüler Charles Bouillé wurde, wie durch einen geheimen Zauber, zu den mathematischen Lehren hingezogen, so daß er sich mit unfruchtbaren Analogien zwischen ihren Verhältnissen und den Gedanken unseres Geistes und den Erscheinungen der Natur beschäftigte. In so ferne alle Gegensätze einander erhellen, sollen wir durch Zusammenstellung derselben jeden Begriff in sein rechtes Licht zu setzen suchen, da uns die Beschaffenheit eines Dinges plötzlich einleuchtet, wenn wir es mit seinem natürlichen Gegensatze in Beziehung bringen. Weil keine Art und keine Gattung ohne die andere gedacht werden kann, und Alles auf das Allgemeine hinführt, so erscheint die Vereinigung aller Wissenschaften durchaus nothwendig.

§. 266. Thomas More's Staatslehre.

Auch nach England drang die platonische Philosophie, wo sie Thomas More, der als Mensch, als Gelehrter und als Staatsmann gleich ausgezeichnet war, nach dem praktischen Sinne seines Volkes zu einer Kritik der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse anwendete. Er schildert das Gemeinwesen, welches sich auf der Insel Utopia finden soll, zwar nicht ganz nach dem Vorbilde der platonischen Republik, aber doch so, daß man dasselbe zu erkennen vermag. In seinem Idealstaate, welcher seine Grundsätze und Einrichtungen auch bei andern Völkern geltend machen soll, findet eine Wahlherrschaft statt. Der König, welcher an der Spitze desselben steht und die Obrigkeiten werden aus den Gelehrten erkoren, deren Stand sich aus den Unterthanen ergänzt. Die Pflege der Wissenschaften, vorzüglich jene der Naturwissenschaften, welche uns zur Verehrung des göttlichen Urhebers der Natur führen, wird nachdrücklich empfohlen. Die Einfachheit der Sitten beruht auf dem

Ackerbau. Wahre Billigkeit und Gerechtigkeit aber sind nur dann möglich, wenn das Privateigenthum aufgehoben und Geld bloß im Verkehr mit dem Auslande zugelassen wird.

IV. Die cabbalistische Mystik.

§. 267. Johann Reuchlin aus Pforzheim (1455 — 1522).

In Deutschland ward die Denkweise der platonischen Mystiker zuerst von Reuchlin vertreten, welcher die pythagoreische Philosophie vermittelst der Cabbala, die er als die Quelle derselben und als den Schlüssel zum tieferen Verständniß der Offenbarung betrachtete, herstellen wollte. Die letzte und höchste Wahrheit, von welcher alle endliche Vernunft abhängt, muß unsere nachdenkende und schließende Vernunft übersteigen, weil sie der Grund aller Vernunft ist. Die Wahrheit, welche alle creatürliche Vernunft übersteigt, aber in allen Dingen sich manifestirt, offenbart sich auch in unserem Geiste. Deßhalb dürfen wir aber Gott nicht für die Weltseele halten, sondern müssen ihn als in sich bleibend und absolut vollkommen denken. Jenes ist die Ansicht der Talmudisten, dieses die der Cabbalisten. Besonderes Gewicht legt Reuchlin auf die Macht, welche der vernünftige Wille über die natürlichen Dinge hat. Wenn er auch die Gesetze der Natur nicht leugnet, so steht nach ihm doch der Wille des Menschen über denselben, was bei den höheren Wesen der Welt noch ungleich mehr der Fall ist.

§. 268. Cornelius Agrippa von Nettesheim (1487 — 1535).

Nach Reuchlin beförderte die Verbreitung der cabbalistischen Mystik vorzüglich Agrippa von Nettesheim durch Lehre und Schrift. Die Magie, welche er nach den drei Welten, die den Zusammenhang des Ganzen bilden, in die elementarische, astralische und göttliche eintheilte, hielt er für die erhabenste Wissenschaft und die Vollendung der Philosophie, weil sie in das innerste Wesen der Dinge eindringe. Alle Wesen der Welt haben in den Ideen Gottes ihren Grund, welche in Gott Eins, in der Weltseele viele sind. Von dieser werden sie vermittelst der Gestirne den niederen Dingen eingegossen, sind aber in denselben nur, wie Schatten, vorhanden. In so ferne sie von Gott unserem Geiste eingepflanzt sind, können wir in ihnen alle Dinge erkennen. Weil aber das Wesen derselben seit dem Sündenfall unserer Vernunft verschleiert ist, so müssen wir uns vorerst reinigen und in unser Inneres vertiefen, wenn wir an die in uns schlummernden Ideen uns wieder erinnern, den Zusammenhang der Dinge erfassen und ihm gemäß wirken wollen. Die Wahrheit, welche im Herzen wurzelt, kann durch keinen Schluß und durch keine Reihe von Untersuchungen in ihrer vollen Reinheit erkannt, sondern nur durch freie Beistimmung des Glaubens ergriffen werden, in welchem wir uns Gott, dem Urquell aller Wahrheit, zuwenden, mit dem uns nicht der Verstand, sondern die Güte des Willens verbindet.

§. 269. Gregor Zorzi († 1536).

In ähnlichem Geiste schrieb der Franziscaner Zorzi, welcher in seinem Hauptwerke (harmonia mundi) die pythagoreisch-cabbalistische Mystik in eigenthümlicher Weise darstellte. Die Grundidee desselben ist die allgemeine Harmonie, welche auf den von Gott allen Dingen

verliehenen Zahlenverhältnissen beruht, in den verschiedenen Abstufungen der Geschöpfe ausgedrückt ist und in dem Menschen als der Welt im Kleinen sich wiederholt, so daß alle Dinge der Welt, die himmlischen und die irdischen, unter sich und mit dem Schöpfer in Uebereinstimmung stehen. Wie aus Gott das Weltall durch das Wort seiner Allmacht augenblicklich hervorging, so strebt auch Alles wieder dahin zurück und die höchste und letzte Seligkeit aller Geschöpfe ist ihre Ruhe in ihrem Schöpfer.

V. Die Anhänger der peripatetischen Philosophie.

§. 270. Alexander Achellinus († 1518).

Achellinus, dessen Schriften noch ganz das Gepräge der Scholastik an sich tragen, vertheidigte in einer Schrift über die allgemeinen Begriffe die Lehre der Aristoteliker von der Wahrheit des Allgemeinen in den besonderen Dingen, wobei er nicht bloß die platonische Philosophie, vorzüglich ihre Ideenlehre, sondern auch die Nominalisten angriff, deren Ansicht alle Wissenschaft zerstören würde, weil sie derselben nur Namen und willkürliche Zeichen zurücklasse. Die metaphysischen Begriffe des Seyenden, der Substanz, des Geistes und des Körpers nannte er analogische Universalien. Die Beweise für das Daseyn Gottes gehen nach ihm von der Natur aus. Alle Intelligenzen außer der ersten konnten nur durch Schöpfung aus dem Nichts, nicht durch Bildung aus der Materie hervorgebracht werden; allein nur die Geister, die Materie und der Mensch wurden erschaffen; was aus der Materie entsteht, entwickelt sich nach den von dem Schöpfer in sie gelegten Gesetzen.

§. 271. Petrus Pomponatius (1462—1524) und Augustin Niphus.

Pomponatius kümmerte sich weniger um die allgemeinen Untersuchungen über die Gründe des Seyns und des Denkens, als um den Menschen, welcher zwischen der materiellen und immateriellen Welt in in der Mitte steht. Sein wahrer Werth hängt von der sittlichen Reinheit ab, nach welcher jeder streben soll. Genügt der Mensch seinen Pflichten, zu deren Erfüllung er alle nöthigen Kräfte besitzt, so wird ihm jene Glückseligkeit zu Theil, welche seiner Natur entspricht. Die Gesetze, so wie Alles auf Erden, gehören nach Pomponatius zu den vergänglichen Dingen, auf deren Entstehung, Blüthe und Verfall er den Gestirnen großen Einfluß zuschrieb. Doch ging er nicht so weit, daß er die Handlungen der Menschen der Nothwendigkeit unterwarf. Wenn die Gestirne auch eine Neigung zu gewissen Handlungen hervorrufen, so zwingen sie uns doch nicht zu denselben. Als Philosoph sah er ein, daß, wenn die Seele des Menschen als die Form des Körpers betrachtet wird, sie sterblich sey, als christlicher Forscher aber glaubte er an die Unsterblichkeit derselben. Er und andere Männer seiner Zeit stellten sich auf den Standpunkt des Glaubens als den höheren, hatten aber so viel Achtung vor Aristoteles, daß sie lieber diesen partiellen Widerspruch ertrugen, als einen principiellen und totalen Widerstreit zwischen Offenbarung und Vernunft einräumten und auf die Philosophie gänzlich verzichteten. Niphus, welcher vorzüglich durch seinen Streit mit Pomponatius in Betreff der Unsterblichkeit der Seele bekannt ist, trägt in seinen moralischen und politischen Schriften unter dem Namen der peri-

patetischen und academischen Philosophie eine sehr freie Moral vor, welche mit allen Gütern eines üppigen Lebens sich zu umgeben weiß.

§. 272. Leonicus Thomäus (1456 — 1533).

Thomäus, der jenen Männern sich anreiht, welche die alten Philosophen mehr als Philologen als wegen eines philosophischen Zweckes erklärten, ging von der Ueberzeugung aus, daß die Academiker und Peripatetiker die ausgezeichnetsten Philosophen seyen, von denen wir deßhalb hauptsächlich zu lernen hätten, und daß sie in ihren Lehren, besonders in jenen über die obersten Principien, nicht gar so weit von einander abwichen. Bei seinem Bestreben, den Aristoteles mit Plato zu versöhnen, machte ihm der Kampf des ersteren gegen die Ideenlehre das größte Bedenken, und es erschien ihm unglaublich, daß er die Lehre Plato's von den angebornen Ideen, in ihrem wahren Sinne genommen, verworfen haben sollte. Wie die platonischen Mystiker, so drang auch er auf Frömmigkeit, welche er bei den Philosophen seiner Zeit vermißte, wiewohl ihn seine Verehrung der christlichen Religion nicht abhielt, Sonne und Mond als jüngere Götter zu bezeichnen.

Zweiter Abschnitt.

Der Eklekticismus, die Combinationsversuche, die Scepsis und Mystik.

I. Der Einfluß der Philologie auf die weitere Entwicklung der Philosophie.

§. 273. Vives (1492 — 1540) und Nizolius (1498 — 1576).

Der Kampf gegen die Scholastik, deren heftigste Gegner die Philologen waren, dauerte noch immer fort. Ludovicus Vives aus Valencia, welcher sie in ähnlicher Weise, wie früher Laurentius Valla, mit Ironie angriff, wollte an die Stelle der scholastischen Dialektik eine einfachere gesetzt wissen. Die Dialektik, welche ihrer Bestimmung nach ein Werkzeug zur Prüfung des Wahren und Falschen ist, soll auf die Formen des Denkens beschränkt werden. Die sinnliche Erfahrung liegt uns am nächsten. Von ihr müssen wir ausgehen, um unserem Verstande einen Stoff zu verschaffen. Da wir aber in das Innere der Natur nicht einzudringen und das Wesen der Dinge nicht zu erkennen vermögen, so müssen wir uns mit einer Dialektik begnügen, welche uns zur Wahrscheinlichkeit führt. Marius Nizolius, welcher eine encyclopädische Bildung anstrebte, theilt die Wissenschaften in allgemeine und besondere und unterscheidet unter jenen wieder die Philosophie, welche es mit den Sachen zu thun hat, und die Rhetorik, welche mit den Worten und ihrer Verbindung zur Rede sich beschäftigt. Zur Rhetorik, deren ersten Theil die Grammatik bildet, gehört nach ihm Alles, was uns befähigt, über alle Arten der Gegenstände richtig und gut zu sprechen. Sie ist die allgemeine Kunst, welche es mit der richtigen Bildung der Gedanken, des Ausdruckes und des Beweises zu thun hat, und keinem, der auf Bildung Anspruch macht, fehlen darf.

§. 274. Petrus Ramus (1515 — 1572).

Ramus, dem es vorzüglich um formelle Bearbeitung der Wissenschaften zu thun war, macht dem Aristoteles besonders das zum Vorwurfe,

daß er nicht von einer regelmässigen Begriffserklärung und Eintheilung der Logik ausging. Die Dialektik, welche er als den Weg zur Rhetorik betrachtete, erschien ihm als ein zur Verbesserung aller Wissenschaften geeignetes Werkzeug. Während Nizolius Nominalist war und sich zum Materialismus hinneigte, vertheidigte Ramus die reale und natürliche Bedeutung der Worte, wie Plato's Ideenlehre. Die Erkenntniß der Ideen und das durch sie vermittelte Aufstreben zur Erkenntniß Gottes erschienen ihm als das Ziel der Wissenschaft.

§. 275. Philipp Melanchthon († 1560).

Melanchthon, der gerne dem Ansehen der Alten, vorzüglich dem des Aristoteles, folgte, aber auch dem Plato sich nicht abgeneigt zeigte, war in der Philosophie kein Freund von Neuerungen. Diese darf sich nach ihm nicht rühmen, die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge zu seyn, da sie über die Unsterblichkeit der Seele nichts Sicheres lehrt. Wir bedürfen wegen der Schwäche unserer Vernunft, welche von dem Sündenfalle herrührt, über alles Göttliche, sowie zur Belehrung über unsere Pflichten gegen Gott einer Offenbarung, welche über den Gesichtskreis unserer Vernunft hinausreicht, weßhalb er darauf bedacht war, die theologischen und die philosophischen Erkenntnisse von einander getrennt zu halten. Er leugnete die Wahrheit der allgemeinen Begriffe, berief sich aber ungeachtet seiner Hinneigung zu dem Nominalismus auf Plato's Lehre von den uns angebornen Ideen. In seinen Lehrbüchern über die Dialektik und Ethik, sowie über die Seele und die Physik suchte er aus den Schriften früherer Forscher die für die Bedürfnisse des Jugendunterrichtes geeigneten Ansichten und Grundsätze zu sammeln, wobei er die verschiedenen Systemen angehörigen Elemente keineswegs innig mit einander verschmolz.

II. Wiedererweckung der Scholastik in Spanien, Portugal und Italien.

§. 276. Franz von St. Victoria, de Soto, Fonseca, und Bellarmin.

In Portugal und Spanien wurde die Scholastik erst im sechzehnten Jahrhunderte mit besonderem Eifer betrieben. Franz von St. Victoria (geb. 1480) verbreitete die Lehren des hl. Thomas nach Spanien. Sein Schüler Dominicus de Soto übte durch seine Schriften und das hohe Ansehen, dessen er sich bei seinen Zeitgenossen erfreute, noch größeren Einfluß. Diese Männer gehörten dem Dominicaner-Orden an. Unter den Jesuiten, welche bald darauf die scholastische Lehrweise sich aneigneten, ragen die Spanier Franz Suarez und Johann Mariana und der Portugiese Peter Fonseca hervor. Auch nach Italien verbreitete sich diese neue Form der Scholastik, wo Bellarmin ihrer Waffen sich bediente. Sie hielt sich meist an die Lehren des hl. Thomas, in vielen Punkten auch an die des Duns Scotus und verfuhr in einer eklektischen Weise. Von dem Nominalismus lernte man, die Behauptung der allgemeinen Begriffe zu mässigen, während man die sceptische Tendenz desselben ausschloß. Die frühere Verfahrungsweise, Streitpunkte, Gründe und Gegengründe gegen einander abzuwägen, ließ man fortbestehen.

§. 277. Franz Suarez (geb. 1548).

Nach Franz Suarez, welcher sich in seinen metaphysischen Schriften als Eklektiker erweist, ist der Gegenstand der Metaphysik das Reale nach der Vollkommenheit seines Seyns, ihre höchste Aufgabe aber die Theologie. Diese hat nur sich selbst zum Zwecke, ist demnach keine bloß dienende, sondern eine herrschende Wissenschaft. Das allgemeine Seyn und die Gattungen können nur in den Individuen erscheinen, weßhalb sie, von diesen getrennt, nur etwas Vorgestelltes sind. Der Mensch ist frei, in so ferne er auch gegen seine Erkenntniß handeln kann. Durch die Mitwirkung Gottes wird die creatürliche Freiheit nicht aufgehoben.

III. Die Philosophie in ihrer Verbindung mit der Physik.

§. 278. Hieronymus Cardanus († 1576) aus Pavia.

Nach Hieronymus Cardanus, welcher sich in seinen zahlreichen Schriften über Mathematik, Physik, Medicin und Philosophie verbreitete, sind die Principien aller Zeugung die himmlische Wärme, das alle Dinge durchdringende Lebensprincip, als die formelle und thätige, und die irdische Feuchtigkeit als die materielle Ursache aller Körper. Durch das Leben der Naturdinge zieht sich eine allgemeine Sympathie hindurch. Der Urheber aller Geschöpfe ist Gott, welcher als das allervollkommenste Wesen nur von sich selbst vollkommen begriffen werden kann. Wem es gelingt, auch nur auf kurze Zeit sich über sich selbst zur Anschauung Gottes zu erheben, der ist durch diese Vereinigung mit Gott, welche aber nur den Weisen und Guten zu Theil wird, das seligste Wesen.

§. 279. Bernhardinus Telesius (1508 — 1588).

Nach Telesius kann ohne die von Gott erschaffene Materie Nichts in der Welt bestehen, weil es eben so wenig eine wirkende Kraft giebt, die nicht an einer Materie heftet, als es eine Materie giebt, der nicht eine wirkende Kraft innewohnte. Die Kräfte, welche in der Natur wirken, sind die Wärme und die Kälte, welche sich in einem beständigen Kampfe mit einander befinden. Durch die verschiedenen Grade der von der Kälte herrührenden Zusammenziehung und der von der Wärme ausgehenden Ausdehnung werden alle Verschiedenheiten hervorgebracht, in denen sich uns die Materie darstellt. Beiden Kräften ist ein verschiedener Ort in dem Universum angewiesen, von dem aus sie ihre Wirksamkeit verbreiten, der Kälte in dem Mittelpunkte desselben, in der Erde, der Wärme aber in der Sonne und in dem Himmel. Aus der Berührung, in welche sie an ihren Grenzen mit einander treten, geht der beständige Wechsel der Dinge in diesem Gebiete des Werdens hervor. Wenn eine völlige Mischung unter ihnen stattfinden könnte, so würde Alles in Eins zusammengehen. Die Natur wird uns nach Telesius nur durch den Sinn bekannt, welchem wir allein unsere Erkenntniß derselben verdanken.

§. 280. Thomas Campanella († 1639).

Auch nach Campanella muß alle wahre Philosophie von der Wirklichkeit der Erfahrung ausgehen. Diese aber beruht nicht bloß

auf dem äußern, sondern auch auf dem innern Sinne. Die Metaphysik, welche es mit der Erforschung des Allgemeinen und der Dinge an sich zu thun hat, so weit diese nach ihrem Grunde, ihrem Endzwecke und ihrer Wechselwirkung erkennbar sind, ist aus der unmittelbaren Anschauung der Natur, nicht aber aus Büchern zu schöpfen. Das höchste Wesen ist Gott, das Wesen aller Wesen, ewig, allmächtig, allwissend und allgegenwärtig, sich selbst genügend, die höchste Güte und allumfassende Vorsehung. Die physischen Principien aller Dinge sind der Ort, eine unkörperliche und unbewegliche, für die Aufnahme des Körperlichen empfängliche Substanz, und die Materie, ein noch ungebildeter, aber aller Bildung fähiger Stoff. Die bei der Weltbildung thätigen Kräfte waren Wärme und Kälte, aus deren Theilung in die Materie zunächst die beiden Gegensätze von Sonne und Erde hervorgingen, so wie aus der fortwährenden Einwirkung der Sonne auf die Erde alle übrigen Erdgebilde entstehen. Wie in dem organischen Körper alle Sinne eigentlich nur ein Sinn sind, welcher in einem jeden Sinnesorgane auf besondere Weise sich darstellt, so ist auch in der ganzen Natur im Grunde nur ein Leben, welches aber auf jeder Stufe der Geschöpfe und in jedem Individuum als ein anderes erscheint. Der Endzweck der Natur ist der Mensch, der Endzweck des Menschen aber Gott.

IV. Der Ausgang der platonischen Schule in Italien.

§. 281. Franziscus Patricius (1529 — 1597).

Patricius, welcher unter den Vertretern der platonischen Schule in Italien eine ehrenvolle Erwähnung verdient, setzte sich der peripatetischen Philosophie mit großer Entschiedenheit entgegen, entfernte sich aber in seinem Lehrgebäude auch von den Ansichten der Platoniker weit, ohne es zu ahnen. Nach ihm geht aller Vielheit die Einheit voraus, weßhalb es also ein Wesen geben muß, welches, um Alles hervorzubringen, Alles in sich enthält, aber nichts von Allem ist. Dieses ist Gott welcher die Welt aus Nichts ins Daseyn rief. Die Körper haben an sich keine Thätigkeit. Wenn ihnen eine solche eigen zu seyn scheint, so rührt dieß nur davon her, daß sich in ihnen etwas Unkörperliches findet, welches dieselbe vollzieht. Hieraus erhellt nun, daß auch etwas Unkörperliches in der Welt anzunehmen ist, welches alle Eigenschaften nicht hat, die dem Körperlichen als solchem zukommen. Dieses ist die thätige Kraft, welche nicht ausgedehnt im Raume und nicht theilbar ist. Die allgemeine Naturkraft, von welcher die Thätigkeit der Natur ausgeht, ist das Licht. Den Zusammenhang zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen vermittelt die Seele. Die Seele stammt aus der Weltseele, welche mit Vernunft begabt ist, weßhalb auch sie an der Vernunft Antheil hat.

§. 282. Giordano Bruno († 1600).

Das Ziel der Philosophie ist nach Bruno, die Einheit in der Vielheit, die Identität in der Verschiedenheit zu suchen und zu erkennen. Um dasselbe zu erreichen, muß man anfangs an Allem zweifeln und, man darf sich nicht eher für eine Behauptung entscheiden, als bis man zur Evidenz gelangt ist, welche als die beßte Weise der Erkennt-

niß bezeichnet wird. Als den Weg, zu dieser Erkenntniß zu gelangen, können wir vor Allem das Verhältniß unserer Begriffe, welche Schatten der göttlichen Ideen sind, zu einander, der weniger allgemeinen zu den allgemeinen, aller insgesammt genommen aber zu einem höchsten, allgemeinsten, alle in sich beschließenden Begriffe betrachten, durch welchen vermittelst Zusammensetzung, Verminderung und Veränderung alle andern gebildet und bestimmt werden.

Gott, der schlechthin thätige und leidende Grund, das schlechthin Größte und Kleinste, verwirklicht seine Macht in der Natur und zwar zunächst im geistigen Grunde derselben, in der Weltseele, alsdann in ihrem materiellen, welche Verwirklichung jedoch, weil sie der Substanz nach nicht von Gott verschieden ist, eine schlechthin nothwendige und ewige ist und in ihrer Unendlichkeit die unendliche Macht vollkommen erschöpft. Gott ist also seiner Substanz nach nicht von der Welt verschieden, weßhalb auch dieser die Bestimmungen zukommen, welche in der absoluten Identität enthalten sind. Die Welt ist daher nichts Anders als die Entfaltung der Einheit des Unendlichen. Grund und Ursache, welche in Bezug auf Gott dasselbe sind, sind in der Natur etwas Verschiedenes. Ursache ist dasjenige, was äußerlich zur Erzeugung der Dinge einwirkt und außerhalb der Zusammensetzung bleibt; Grund aber dasjenige, was innerlich zur Hervorbringung der Dinge mitwirkt und in der Wirkung zurückbleibt. Unter den Ursachen unterscheidet Bruno die wirkende, die förmige und die Endursache. Die erste ist der allgemeine Verstand, die höchste Eigenschaft der Weltseele, welche die allgemeine Form der Welt ist; die zweite ist der ideale Grund, dem gemäß der Verstand handelt, die dritte die Vollkommenheit des Alls, auf welche der Verstand bei seinem Wirken hinzielt. Unter den Gründen unterscheidet er die Form, welche, in wie ferne die Weltseele sich als Form in die Materie des Alls einführt, mit der wirkenden Ursache Eins, in wie ferne sie aber der Materie innerlich bleibt, davon verschieden ist, und die Materie, als das leidende Vermögen und die Unterlage der Wirksamkeit des thätigen Principes, welche ebenso nothwendig als dieses ist und in der absoluten Identität des Unendlichen, worin alle Gegensätze aufgehoben und die Möglichkeit und die Wirklichkeit schlechthin Eins sind, mit demselben zusammenfällt.

Die Materie ist dieselbe für die körperlichen, wie für die unkörperlichen Substanzen, und da jene das Ausgedehnte, diese ohne Ausdehnung sind, so besteht der Unterschied der Dinge in der Weise der Zusammenziehung oder Einschränkung der Materie. Die wahrhafte Substanz, welche eine und unermeßlich ist und alles Seyn auf zusammengefaßte Weise begreift, stellt sich entfaltet und außer einander in den sinnlichen Körpern und der in ihnen wahrnehmbaren Trennung der Möglichkeit und Wirklichkeit dar, so daß dasjenige, was die Vielheit in den Dingen ausmacht, nicht das Seyende, nicht das Ding ist, sondern nur das, was erscheint. Das Weltall ist deßhalb unendlich, endlich nur in seinen Theilen, unbewegt im Ganzen, bewegt in seinen Theilen, ohne Oben, Unten oder Mitte, außer in Bezug auf die Theile, ohne festen Mittelpunkt; es befaßt zahllose beseelte und bewohnte Welten unter sich, mit allgemeinen Elementen, welche in einander übergehen, und besteht, weil alles Zusammengesetzte das Einfache voraussetzt, aus kleinsten Thei-

len, woraus Alles zusammengesetzt ist, jedoch in verschiedener Mischung, so daß nirgends zwei vollkommen gleiche Dinge in der Welt gefunden werden können.

V. Ausgang der peripatetischen Schule in Italien.

§. 283. Andreas Cäsalpinus (1519 — 1603).

Cäsalpinus, welcher sich unter den Peripatetikern des sechzehnten Jahrhunderts des größten Ruhmes erfreute, schloß sich in seinen Untersuchungen vorzüglich an die allgemeinen Fragen der aristotelischen Philosophie an, während er auf das Einzelne nur beiläufig einging. Die erste Substanz kann nach ihm nur die bildende und beseelende Form als dasjenige seyn, was die Materie erst zur Substanz macht und beseelt. Das Princip aller Formen aber ist Gott, die erste und höchste Intelligenz. Die Ursubstanz ist also das Urkräftige, Urverständige und Urgute oder Begehrenswerthe. Weil nun, wenn das Göttliche dasjenige ist, das von allen Wesen begehrt wird, auch Anderes seyn muß, das begehrt, so müssen außer der einen Ursubstanz auch noch andere Substanzen seyn, welche aber ihre Existenz keineswegs aus sich selber, sondern nur aus der Ursubstanz haben, ohne welche sie nicht seyn können, während diese ohne sie seyn kann. Die verschiedenen Gattungen der Substanzen unterscheiden sich bloß durch Hinzusetzung oder Hinwegnahme von Bestimmungen der Ursubstanz. Deßhalb sind auch die Gattungen selbst ewig und nur allein die Einzelwesen dem Untergange unterworfen. Unter allen geschaffenen Dingen aber kommt der Himmel der höchsten Intelligenz an Vollkommenheit am nächsten. Unter den vergänglichen Wesen hat jedoch der Mensch allein eine denkende Seele, welche, in wie ferne sie unabhängig vom Körper thätig ist, nicht mit dem Körper zugleich untergehen kann, sondern unsterblich ist.

§. 284. Jacob Zabarella (1533 — 1589).

Zabarella setzte die Logik, der er besonderen Fleiß widmete und einen großen Theil seines Ruhmes verdankt, weit unter die Physik herab, welche von den Peripatetikern dieser Zeit mit besonderer Vorliebe behandelt wurde. Die Begründung der Metaphysik, der er einen höhern Werth zuerkannte, als der Logik, suchte er in der Physik. Von der Physik ausgehend, erhob er sich zur Idee Gottes, welche zur Erklärung der physischen Erscheinungen nothwendig ist, hielt es aber für undenkbar, einen ewigen Beweger anzunehmen ohne die Ewigkeit der Welt, welche von ihm bewegt wird.

§. 285. Lucilius Vanini (1585 — 1619).

Die Ansichten des Vanini haben manche Aehnlichkeit mit jenen des Cäsalpinus. Alles Seyende ist endlich oder unendlich. Da nun nichts endlich Seyendes von sich selbst ist, so erhellt, daß Gottes Daseyn von uns schon nach der Eintheilung des Seyns durch einen nothwendigen Beweis erkannt wird. Nur so, wie der Sonne Glanz durch die Wolken, erkennen wir das Wesen Gottes durch seine Werke. Güte, Weisheit und jede Vollkommenheit ist in Gott so, daß er sie selbst ist. Er ist Alles, über Alles, außer Allem, in Allem, vor Allem, nach Allem. Die Welt ist, wie Gott, Eins und nicht Eins, Alles und nicht

Alles. Sie ist sich selbst gleich und ungleich, veränderlich und unveränderlich.

§. 286. Cäsar Cremoninus (1550 — 1631).

Nach Cremonini, welcher seine Thätigkeit ebenfalls der Physik zuwendete, ist Gott der Zweck der Welt; der Zweck, welcher Alles beherrscht, ist die Ursache der Ursachen und Alles ist von ihm abhängig, weil er der Gegenstand des Erkennens und der Liebe für alle abhängigen Wesen ist. Dieser erste Beweger denkt aber nur sich selbst, weßhalb sich auch seine Vorsehung nur auf den Himmel, nicht aber auf das Irdische erstreckt. Jedes Gestirn wird durch eine eigene, ihm zugegebene Intelligenz bewegt; diese Intelligenzen allein sind unsterblich.

VI. Anhänger der Naturphilosophie, der Stoa und Scepsis.

§. 287. Anhänger des Epicurus und der jonischen Naturphilosophie.

Pierre Gassendi (1592 — 1655) entwickelte und erläuterte die Philosophie des Epicurus, wobei er wohl die Mängel und Gebrechen derselben in Bezug auf Theologie und Teleologie nicht ungerügt ließ, aber doch auch eine solche Vorliebe für die Physik und Moral des Epicur zeigte, daß er sein eigenes philosophisches System darauf zu gründen suchte. Auch die jonische Naturphilosophie fand Freunde. Claude Berigard (1592 — 1688), Professor der Philosophie zu Pisa und später zu Padua, suchte in seinen Gesprächen über die Philosophie der Alten, vorzüglich jene der Peripatetiker, die jonische Naturphilosophie anstatt der abstrakten aristotelischen Physik in Aufnahme zu bringen.

§. 288. Der Stoicismus des Justus Lipsius (1547 — 1606).

Der Niederländer Lipsius, berühmt als Philolog und Kritiker, der die Aufmerksamkeit der Philosophen wieder auf die Lehren der Stoiker hinlenkte und einem dem Christenthume in mancher Hinsicht angepaßten Stoicismus huldigte, gab sowohl in eigenen Werken als auch in dem Commentar der von ihm besorgten neuen Ausgabe des Seneca eine Anleitung zum Studium der stoischen Philosophie. Indeß ist seine Darstellung der stoischen Lehre nicht immer ganz getreu, auch bisweilen zu parteiisch für dieselbe, die Parallele aber, die er zwischen derselben und dem Christenthume zieht, nicht treffend.

§. 289. Die bedeutendsten Sceptiker.

In Frankreich traten zum Theil in Folge der kühnen Bestreitung der aristotelischen Philosophie durch Petrus Ramus Sceptiker auf, welche den Zweifel bald auch auf die Religion ausdehnten. Die erste Regung der Scepsis zeigt sich bei Michael von Montaigne († 1592) in seinen Versuchen über verschiedene Gegenstände der praktischen Lebensweisheit. Da er die sinnliche Erfahrung für die einzige Erkenntnißquelle hielt, behauptete er, daß es von dem objektiv oder an sich Wahren, Guten und Schönen kein Wissen gebe, da man auf dem Wege der Empirie unmöglich die allgemein gültige Regel des Gerechten oder Ungerechten, des Anständigen oder Unanständigen auffinden könne. Seinem Freunde Pierre Charron († 1603) legte man zur Last, daß er in seinem Werke von der wahren Weisheit eine Bezeichnung der göttlichen

Wesenheit für unmöglich gehalten, allen Religionen einen bloß menschlichen Ursprung beigelegt, in den in der Wirklichkeit bestehenden Religionen aber Spuren menschlicher Schwachheit nachzuweisen versucht und die Vernunftgründe für die Unsterblichkeit der Seele als ungenügend erklärt habe. Der Portugiese Franz Sanchez († 1632), Professor der Philosophie und Medicin in Toulouse, stellte eine allgemeine Scepsis gegen den gesammten Dogmatismus auf, wobei er die Ungewißheit aller Worterklärungen, die trügerischen Künsteleien der Logik, wodurch alle Schlüsse unnütz würden, die Mangelhaftigkeit aller Beweisführung, welche doch immer von einem Unbeweisbaren ausgehe, und das Unvermögen des Verstandes, alle Ursachen eines Dinges je in der Vollständigkeit anzugeben, daß man mit Fragen nicht in das Unendliche fortgehen könne, als die vorzüglichsten Gründe seiner Behauptungen anführte.

VII. Die bedeutendsten Mystiker und Theosophen.

§. 290. Theophrastus Paracelsus (1493 — 1541).

Paracelsus hat mit den religiösen Schwärmern seiner Zeit manche Verwandtschaft und wurde von denselben Grundsätzen geleitet, nur wendete er sie vorherrschend auf Untersuchungen der Natur an. Die Philosophie, welche nach ihm das Wissen desjenigen ist, was vor dem Menschen war, unterscheidet sich von der Astronomie nur dadurch, daß jene die Dinge der unteren Sphäre, diese aber den Himmel und die Gestirne, zum Gegenstande hat. Wie Gott die Quelle aller Wissenschaft und Erkenntniß ist, so ist er auch das Grundwesen, aus welchem alle Dinge hervorgingen und hervorgehen. Die wahren Elemente der Dinge sind Salz, Schwefel und Quecksilber, jedoch nicht nach ihren irdischen, sondern nach ihren astralischen Eigenschaften. Jeder sichtbare Körper ist die Hülle eines siderischen oder astralischen Leibes. Die letzte und vollkommenste aller Creaturen ist der Mensch, der vollkommenste Auszug aus allen Dingen, welcher das, was jedes derselben an Vollkommenheit enthält, in sich vereinigt darstellt. So findet also der Mensch in sich selber, was in der großen Welt ist. Alle Objekte der Welt stehen in einer allgemeinen Harmonie, die Erde mit dem Himmel, die materielle Welt mit der ideellen. Wie wir das Gleiche durch das Gleiche erkennen, so wird auch das Gleiche durch das Gleiche geheilt.

§. 291. Die Mystik des Valentin Weigel († 1588).

Nach Weigel sind alle Dinge durch Gottes Wort aus dem Unsichtbaren in das Sichtbare, aus dem Geistigen in das Körperliche hervorgebracht worden. Der Mensch, welcher gleichsam ein Auszug aus allen Geschöpfen ist, hat nicht nur einen aus dem Firmamente stammenden und von daher alle seine weltliche Weisheit schöpfenden Geist, sondern auch durch das Einblasen Gottes eine unsterbliche Seele sammt dem heiligen Geiste, wodurch er der Erkenntniß göttlicher Dinge fähig ist. Dieses innere Auge der Seele hat, wie sein Licht, so auch seinen Gegenstand, nämlich Gott, ursprünglich in sich selbst, bedarf aber des übernatürlichen Lichtes der Gnade, um in dem natürlichen Lichte das Wahre und Göttliche zu schauen. Wie Gott das geistige Auge im Menschen ist, so muß auch der Mensch aus sich selbst in Gott übergehen,

und dadurch, daß er sich ihm ganz ergiebt und ihm als lebendiges Werkzeug dient, in ihm bleiben.

§. 292. Jacob Böhme (1575—1624).

Nach Jacob Böhme sind in der göttlichen Wesenheit zweierlei Beschaffenheiten oder Thätigkeiten zu unterscheiden, eine strenge und herbe Kraft oder Aktuosität, das Wesen, der Urgrund oder die Natur in Gott, welche als Feuer und Eifer erscheint und der Grund aller Bestandheit und Macht ist, so wie eine sanfte und süsse, die als Licht und Liebe sich offenbart und das eigentliche Leben Gottes ausmacht. Zwischen diesen zwei Principien des göttlichen Wesens ist ein Unterschied, wie zwischen Tag und Nacht, und durch das eine wird das andere erkannt und offenbar. Gott, die ewige, lautere Einheit, ist seinem Wesen nach dreifach; ohne diese Dreiheit wäre die Einheit eine ewige Stille und ein Nichts. Der Vater ist der Urgrund, die ewige Tiefe, die ganze göttliche Kraft und das ewige Wollen seiner selbst, der Sohn ist vom Vater und im Vater, des Vaters Herz oder Licht, welcher ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit erzeugt, mithin zwar eine andere Person, als der Vater, aber derselbe Gott, dem Vater gleich, dessen Abglanz er ist. Das, worin sich der Vater in dem Sohne findet, die wirkliche Identität von Vater und Sohn, ist der heilige Geist, das substantielle Band, durch welches Vater und Sohn in einander bestehen und sich erkennen, die wesenhafte Kraft und Verständigkeit Gottes.

Gott, der sich in seinem Sohne mittelst des heiligen Geistes ewig neu findet und ewig dieses Fundes sich freut, vermag sich in dieser Freude nicht inne zu halten, sondern breitet sich vielmehr in ihr sich verherrlichend aus; es ist in ihm eine Begierde, als Nichts und Alles sich zu offenbaren und das, was in ihm das Nichts ist, in die Gestaltung einzuführen. Diese Ausbreitung Gottes ist die Schöpfung oder Hervorbringung der Welt aus dem ewigen Urgrunde der Natur in Gott, welchen Gott dadurch, daß er als Geist im Selbstbewußtseyn sich über denselben erhebt, sich selbst unterwirft. Bei der Entstehung der Welt, welche die creatürliche Darstellung der Wesenheit Gottes ist, war die ganze Tiefe des göttlichen Urgrundes in Bewegung. Alle ursprünglichen Qualitäten in Gott wirkten, jedoch im verschiedenen Verhältnisse, als Eine Kraft zur Erzeugung des Universums zusammen. Der ganze Proceß, welcher aus dieser Bewegung entsteht, ist nur der Proceß der göttlichen Selbstobjektivirung, durch welchen Gott dadurch als Alles sich offenbart, daß er aus der Einheit in die Vielheit eingeht und Alles wird. Gott hatte keine andere Materie, woraus er die Welt machte, als sein eigenes Wesen, so daß sie also aus der Substanz Gottes und seine Substanz selbst ist. Die göttliche Dreiheit in der Einheit wiederholt sich in so ferne in allen Geschöpfen, als keines ohne Kraft, ohne Saft und ohne Geruch oder Geschmack gefunden wird. Dem gemäß sind die drei Principien aller creatürlichen Dinge die scharfe magnetische Begierde (Sal), woraus der Leib wird, das Princip der Bewegung (Mercurius) oder der Saft als Mittel der Bildung und endlich das wachsende Leben (Sulfur) oder die Offenbarung der Kraft und des Saftes. Es ist kein Ding auf der Welt, welches mit der Position nicht auch die Negation an sich hätte.

Die Seele des Menschen, die, wie ihr eigenes Leben, so auch ihren eigenen Willen hat, kann von Gottes Geist himmelwärts, aber auch von der irdischen Sucht erdwärts gezogen werden, wodurch die Möglichkeit der Sünde gegeben ist. Die wirkliche Sünde kommt von dem Hochmuthe des eigenen Willens, der von Gott sich abkehrend ein Fremdes außer Gott begehrt, während er doch Alles Gott zu Ehren thun sollte. Wie aber in Gott von Ewigkeit her aus dem Feuereifer die Liebe sich erhebt, so will er auch alle vernünftigen Geschöpfe aus der Strenge der Natur, in der sie geschaffen werden mußten, nach seiner Liebe wiedergebären, weßhalb er alle, die sich ziehen lassen, an sich zu ziehen und in der Temperatur zur Mittheilung seiner Güte zu erhalten sucht. Daher ist dem Menschen geholfen, sobald er seine Bosheit ablegt, sich Gott ergiebt und Gottes Geist zu seinem eigenen Geiste macht. Die Wiedergeburt der Seele zu einem neuen, ewigen Leben in Gott war der Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

§. 293. Robert Fludd (1574—1635).

Nach der Ansicht des Robert Fludd ist das thätige Princip alles Seyns das Licht, das aus der Finsterniß seiner eigenen Verschlossenheit durch einen ewigen Akt hervorbricht. Dieses unerschaffene Licht ist Gott, die weltschöpferische Intelligenz, welche Alles idealiter in sich begreift und dasjenige, was als Nichtseyendes im Schooße der Finsterniß beschlossen liegt, durch Erleuchtung der Finsterniß und Enthüllung des Nichtseyenden in das Daseyn ruft oder erschafft. In so ferne das Licht nur aus der Finsterniß hervorbrechen und in derselben leuchten kann, sind in Gott die beiden Urgegensätze, Finsterniß und Licht, unzertrennlich Eins. Aus dem finsteren Urgrunde kommt die an sich leblose Materie der Körper hervor, während aus der Thätigkeit des Urlichtes alles erschaffene Licht und Leben hervorquillt, die allgemeine Weltseele, alle Lebensgeister der einzelnen Körper, alle Seelen, denen jene Lebensgeister gleichsam zu Trägern dienen und alle reinen Intelligenzen.

Durch die Einwirkung der Kraft des erschaffenen Lichtes auf die finstere Urmaterie entsteht zuerst das Wasser, welches seine Wärme und seinen Glanz von dem Lichte, seine Kälte und Dichtigkeit von der Finsterniß hat. Aus der Wärme und Feuchtigkeit entsteht die Luft, aus der Kälte und Trockenheit die Erde. Aus dem Streite des Lichtes mit der Finsterniß, welche von jenem endlich überall in den Mittelpunkt der Erde und jedes dunklen Körpers zusammengedrängt wird, entspringt die Sympathie und Antipathie aller natürlichen Dinge, wie aller Conflikt des Lebens. Der Mensch, in welchem sich der Macrocosmus zum selbstbewußten Microcosmus concentrirt, steht mit dem Macrocosmus in der innigsten Verbindung und Wechselwirkung. Giebt sich der Mensch, der durch sein geistiges Uebergewicht alles Uebrige zu beherrschen vermag, dem Einflusse des göttlichen Lichtes völlig hin, so wird er lichthelle, gut und selig; wenn er sich aber demselben verschließt, so bleibt er in der Finsterniß und ist durch eigene Schuld unselig.

§. 294. Johann Baptist von Helmont (1577 — 1644).

In den Niederlanden vereinigten die beiden, durch Tiefsinn ausgezeichneten Aerzte Johann Baptist und sein Sohn Franz Mercurius von

Helmont Naturforschung und Mystik. Nach Johann kann nur der religiöse Glaube und der von Gott erleuchtete Verstand zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, welche aus einer einzigen, ursprünglichen und allerersten Wahrheit hervorgeht. Wie Gott der Ursprung und die Urquelle alles wahren Erkennens und Wissens ist, so ist er auch das Urwesen und der Grund alles Seyns; denn alle Stoffe und Geister sind durch seine Allmacht aus Nichts geschaffen. Der wahre Urstoff aller Dinge ist das Wasser; die Erde wird selbst Wasser, wie sie in organische Körper übergeht. Das Feuer, welches zusammengesetzt ist, ist keine Substanz und auch keine wesentliche Form der Substanzen; außer dem Wasser bleibt die Luft allein noch als Element übrig, da beide nicht in einander übergehen. Die höchste Bestimmung der freien und verständigen Creatur ist, daß sie aus freiem Entschlusse ein gehorsames und freudiges Werkzeug des göttlichen Willens sey und Gott nach ihrem gesammten Vermögen und allen ihren Kräften zu dem Zwecke, wozu sie erschaffen ward, diene.

Zweite Abtheilung.

Die Geschichte der Philosophie von Baco bis auf die neueste Zeit.

§. 295. Charakteristik derselben.

Während Baco die Methode der Scholastiker beseitigte und den Weg der Induktion verfolgte, stellte auch Cartesius ein längst vergessenes Princip in neuer Form auf und suchte dasselbe in eigenthümlicher Weise zu begründen. Seit dem Auftreten dieser Männer sagten sich fast alle Engländer und Franzosen nicht bloß von der Scholastik, sondern auch von den auf sie folgenden neuen Lehrgebäuden und Combinationsversuchen allmählig los und versuchten, wie in den übrigen Wissenschaften, so auch in der Speculation ihre eigenen Wege zu verfolgen. Doch ging trotz dieses kühnen Anlaufes und stolzen Vorsatzes besonders im Anfange dieser Zeit vieles, was aus der älteren Philosophie stammte und theils schon in die alltägliche Vorstellungsweise des Volkes und in die Sprache des gemeinen Lebens übergegangen war und hier, wie ein einheimisches Gewächs, Wurzel geschlagen hatte, theils in den Schulen Geltung gewonnen hatte, ohne besondere Prüfung unmerklich in manche neuen Lehrgebäude über, während man vieles aus Mangel an vollständiger Kenntniß des Alterthums für neu ausgab.

In Folge der Verschiedenheit der Principien, von denen Baco und Cartesius ausgingen, nahm die Philosophie eine doppelte Richtung, weßhalb der Gegensatz zwischen den auf Erfahrung sich gründenden und den von allgemeinen Grundsätzen des Verstandes ausgehenden Erkenntnissen die Systeme der neuern Philosophie beherrscht. Diejenigen, welche an die Naturforschung sich anschlossen, vertrauten einseitig der Erfahrung, während diejenigen, welche an der mathematischen Methode festhielten, auch in der Philosophie von den Grundsätzen des Verstandes aus ihre Lehrgebäude entwickelten. Die Methode der Naturforschung führte zur Empirie und zuletzt zum Sensualismus und Materialismus, die mathematische aber zu einem einseitigen Rationalismus. Beide Richtungen übten auf fast alle wissenschaftlich gebildeten Völker

Europa's einen Einfluß aus, wiewohl sie ihre vorzüglichsten Vertreter nur unter den Engländern, Franzosen und Deutschen fanden.

Die Philosophie entfernte sich in ihrer Entwicklung durch den Kampf, welcher sich gegen die alte Schulbildung erhob, anfangs immer mehr von den Universitäten, welche sie früher fast ausschließlich pflegten. Es ist eine Ausnahme, wenn einer der besonders im Beginne dieser Zeit hervorragenden Forscher an einer höhern Anstalt lehrte. An den Universitäten blieb mit wenigen Aenderungen die Eintheilung der Fächer, über welche philosophische Vorlesungen gehalten werden mußten, und die Lehrer der Philosophie sahen sich durch ihre Stellung zur Uebernahme derselben verpflichtet. Die Urheber der neuen Lehrgebäude, welche sich um diese Eintheilung nicht bekümmerten, verbreiteten ihre Ansichten durch ihre Schriften, in denen sie auf die Verhältnisse des Schulunterrichtes keine besondere Rücksicht nahmen. Ihre Lehren mußten, weil sie zum Theil zu heterodox waren, als daß sie sogleich in den Kreis des Unterrichts hätten aufgenommen werden können, zuerst abgeschwächt und umgestaltet werden, um für denselben benützt werden zu können. In der neuesten Zeit aber, in welcher man die frühere Eintheilung der Philosophie und die Benennung der einzelnen Zweige weniger beachtete, als den Glanz, welcher ihre Vertreter umgab, verband sie sich wieder so innig mit den Universitäten, wie früher, so daß fast alle Coryphäen der neuesten Philosophie ihre Lehrgebäude als Universitätslehrer entwickelten.

Die neueste Philosophie konnte bei den metaphysischen Grundlagen, auf denen sie ruht, für die Förderung jener Elemente, welche die Grundlage des religiös-sittlichen Lebens bilden, nicht viel Befriedigendes leisten. Wie die einseitigen Richtungen, welche sie besonders seit Kant einschlug, in der Theorie zu keinem genügenden Resultate führten, so konnten sie auch auf das praktische Leben jenen wohlthätigen Einfluß nicht haben, welchen die christliche Speculation ausgeübt hatte.

§. 296. Entwicklungsgang und Eintheilung der neuern Philosophie.

Baco's Empfehlung der Erfahrung hatte auf die Förderung der Naturwissenschaften allerdings einen wohlthätigen Einfluß, nicht aber auf die Entwicklung der Philosophie, die sie zu einem einseitigen Empirismus führte. Der absolute Gegensatz zwischen Denken und Seyn aber, welchen Cartesius in die Philosophie einführte, gab die äußere Veranlassung zu dem Monismus des Spinoza, welcher die Einheit auf Kosten der wesentlichen Bestimmungen einer speculativen Gottes- und Weltlehre einseitig festhielt, und seine selbstlose Substanz nur in selbstlosen Modificationen als ihren Accidenzien existiren ließ. Der Mysticismus und die Scepsis, welche sich in Folge dieser unbefriedigenden Resultate der philosophischen Forschung geltend machten, konnten dem nach Erkenntniß der Wahrheit strebenden Geiste nicht genügen.

Der einseitige Empirismus, welchen John Locke auf dem von Baco gelegten Grunde entwickelte, veranlaßte in Frankreich einen für die Wissenschaften, wie für das religiös-sittliche Leben höchst verderblichen Sensualismus, der in Materialismus überging, andererseits, besonders in England, eine ebenso verderbliche Scepsis. Das großartige System, zu dem Leibnitz die Grundlinien vorzeichnete, wurde von Wolff in einer Weise benützt, daß ein Dogmatismus um sich

griff, welcher eben so wenig einen Halt darbot, als der subjektive Idealismus des Berkeley. Deßhalb konnten Hume's Scepsis und die atheistische Aufklärung, die von Frankreich aus sich verbreitete, sich um so leichter Eingang verschaffen, als die emportauchende Mystik und der Pietismus weder den Geist, noch das Gemüth befriedigten.

Endlich führte Kant in seinem kritischen Idealismus dadurch, daß er die Forderung, daß sich die Dinge nach dem Geiste als dem absoluten Mittelpunkte richten müssen, praktisch in der Autonomie des Willens geltend machte, einen völligen Umschwung der Philosophie herbei. Fichte bildete diesen Idealismus zu einem die Gegenstände eben so, wie die Formen des Wissens, aus der Subjektivität ableitenden Systeme fort. Die consequente Realisirung dieses von der Absolutheit des menschlichen Geistes ausgehenden Principes war Schelling's Versuch, dasselbe durch die Wissenschaft der absoluten, die Objektivität producirenden Vernunft zu rechtfertigen. Von der von Schelling behaupteten absoluten Identität des Idealen und Realen ausgehend, bestimmte endlich Hegel in seinem Idealismus des absoluten Begriffes alles Jenseitige und Objektive als Objektivirung des seiner Absolutheit gewissen Geistes und brachte auf diese Weise die Philosophie des Nihilismus zu ihrem Abschlusse. Diese Abtheilung zerfällt also in drei Perioden, von denen die letzte wieder drei Abschnitte hat.

Erste Periode.

Die speculativen Versuche des siebzehnten Jahrhunderts.

§. 297. Charakteristik und Eintheilung derselben.

Die beiden Wege, welche zur Begründung einer neuen Philosophie eingeschlagen werden konnten, der Weg der Erfahrung und der des Rationalismus, wurden gleich im Anfange dieser Periode, jener von Baco, dieser von Cartesius, in einer Weise betreten, welche leicht auf Abwege führen konnte. Baco hob, wiewohl er die Bedeutung der Endursachen nicht verkannte, die Erforschung der wirkenden Ursachen so sehr hervor, daß man in einer von furchtbaren Kämpfen bewegten Zeit jene nur zu bald vergessen mußte. Cartesius aber glaubte seine Untersuchungen mit Verwerfung jeder Voraussetzung bereits vorhandener philosophischer Wahrheiten von einem neuen Ausgangspunkte aus beginnen zu müssen. Er begründete die Gewißheit des objektiven Bewußtseyns durch die Gewißheit des Selbstbewußtseyns, war aber weit davon entfernt, durch sein Princip jenes des absoluten Selbstbewußtseyns zu anticipiren. Gleichwohl liegen in dem subjektiven Ausgangspunkte, welchen er seiner Philosophie dadurch gab, daß er Alles auf das Denken basirte, die Keime zu dem subjektiven Idealismus, welcher sich später erhob.

Die Philosophie des Cartesius, welche große Aufmerksamkeit und Theilnahme, aber auch viele Gegner fand, gab den äußern Anstoß zu der Lehre des Spinoza, der von Malebranche den Begriff der Einheit, von der Cabbala aber seine metaphysischen Grundanschauungen gewann. Während man früher entweder die Kraft der wirkenden Ursache vor oder über die Intelligenz stellte und diese nicht als das Ursprüngliche, sondern als das Produkt und als Accidenz der wirkenden

Ursache betrachtete oder die Intelligenz vor und über die Kraft setzte und die blinde Kraft nicht für das Ursprüngliche, sondern für die Wirkung der Intelligenz ansah, sind nach Spinoza Kraft und Intelligenz im Grunde Ein- und Dasselbe und unterscheiden sich nur im auffassenden Verstande. Wie in seinen Ansichten, so unterschied er sich auch in seiner Methode von Cartesius. Während dieser in der Darstellung der metaphysischen Untersuchungen der analytischen Methode vor der synthetischen den Vorzug gab, hielt er die synthetische für die in diesem Gebiete allein zulängliche und schlechthin erforderliche.

Da der trennende Dualismus des Cartesius die nach Einheit strebende Vernunft nicht befriedigen konnte, der substantielle Pantheismus des Spinoza aber das gläubige Gemüth empörte und dem gemeinen Verstande und allen Thatsachen des Selbstbewußtseyns widersprach, so tauchten verschiedene mystische Versuche und neben diesen auch sceptische Ansichten empor, die aber dem im innersten Wesen des Menschen begründeten Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit auch keine Genüge leisteten. Diese Periode zerfällt demnach in drei Capitel, von denen das erste den Empirismus, das zweite die rationalistischen Versuche, das dritte aber die Mystik und Scepsis enthält.

Erstes Capitel.

Der Empirismus.

I. Franz Baco von Verulam (1561—1626).

§. 298. Baco's Ziel.

Baco, welcher den Vorschlag machte, zur weitern Förderung der Künste und der Wissenschaften neben den bereits bestehenden Lehranstalten noch besondere Institute (Academien) zu errichten, und einen Stammbaum der Wissenschaften mit genauer Berücksichtigung dessen, was davon bereits angebaut worden war, und dessen, was des Anbaues noch harrte, entwarf, suchte seine Zeitgenossen von der Scholastik, deren Probleme er für leere Abstraktionen hielt, zur Beobachtung der Natur hinüberzuführen, in der Ueberzeugung, daß in der Wirklichkeit nur Wahrheit sich finde, daß aber über die Wirklichkeit nur dem Zeugnisse der unmittelbaren, allgemein gültigen und beständigen Sinnenerfahrung zu trauen sey. Die ächte Wissenschaft ist nach ihm immer ein Abbild der Wahrheit. Etwas wahrhaft wissen, heißt die nothwendigen und beständigen Ursachen wissen, wodurch es zu Stande kömmt oder besteht. Das würdigste Ziel aller Wissenschaft ist, dem Menschen die ihm gebührende Herrschaft über die Objektivität zu verschaffen, die seinen Zwecken ebenso dienen soll, wie er selbst dem Willen Gottes. Die allgemeinste aller Wissenschaften ist die Philosophie, die verständige, aus allgemeinen Begriffen sich ergebende Erkenntniß Gottes, der Natur und des Menschen. Nur ein oberflächliches Studium derselben ist für die Religion gefährlich, während ein gründliches sie vielmehr befördert.

§. 299. Grundzüge der Naturlehre Baco's.

Das Weltall und die Natur der Dinge weisen zwar den verständigen Forscher immer auf Gott zurück, da in allen Dingen Spuren

und Merkmale gewisser Ideen des göttlichen Verstandes erscheinen. Doch darf die Naturforschung, welche das Entstehen der Dinge zu erklären hat, nicht von den Endursachen ausgehen, sondern sie muß vielmehr von den wirkenden Natururſachen beginnen und das Einzelne aus denselben zu erklären suchen. Diese ächt physicalische Betrachtungsweise kann die Menschen nicht zum Atheismus verführen, in so ferne die Erwägung der wirkenden Ursachen das Daseyn der Endursachen nicht schlechthin ausschließt, sondern zuletzt auf dieselben hinführt. Nur diejenige Naturlehre ist wahr, welche die Aussprüche der Natur selbst am getreuesten wiedergiebt und zu ihren Aussprüchen nichts aus der eigenen Einbildung hinzusetzt, so daß sie also nichts Anderes ist, als das Abbild und der Wiederschein der Natur selbst; die vorzüglichste Methode zur Auffindung und zum Beweise der wirkenden Ursachen der Naturerscheinungen ist die Induktion, d. h. die Anführung erfahrener Thatsachen und der allgemeinen beständigen Gesetze jener Erfahrungen, wozu es vieler Absonderungen und Ausscheidungen des rein Zufälligen und Unwesentlichen bedarf, weßhalb die Versuche vielfach zu verändern und zu wiederholen, auch neue auszusinnen und anzustellen sind, bis die beständigen Gesetze einer Naturerscheinung sich ergeben.

§. 300. Andeutungen über die Logik, Ethik und Politik.

Zur Lenkung der Menschen dienen die Vernunft- und Sittenlehre, die Logik zum Behufe des wissenschaftlichen, die Ethik zum Behufe des thätigen Lebens. Die ächte Vernunftlehre, welche ihre Bearbeitung erst erwartet, hat eine doppelte Aufgabe, eine negative und eine positive; jene besteht in der Zerstörung der Trugbilder der menschlichen Seele, diese in der Auffindung und Anerkennung des noch nicht gefundenen Wahren. Die ächte Sittenlehre besteht ebenfalls aus zwei Theilen, von denen der erste die Idee des höchsten Gutes aufzustellen, der zweite aber die Mittel anzugeben hat, wie dasselbe durch Geistesbildung zu erreichen ist. Das höchste Gut des Menschen ist die Annäherung an die göttliche Natur, welche die Vollkommenheit des Genusses der Seligkeit mit einer höchst beglückenden Thätigkeit vereinigt. Die zu diesem Ziele führende Seelenbildung besteht in der gründlichen Erkenntniß der verschiedenen menschlichen Charaktere und Temperamente, sodann in der Zügelung oder Verstärkung derselben durch Unterricht, Erziehung, Gewöhnung, Nacheiferung, Umgang, Lektüre, sowie durch Ermahnung, Lob, Tadel, Belohnungen und Strafen.

Die Lehre des bürgerlichen Lebens nach dem Maßstabe der bloß äußeren Rechtschaffenheit begreift drei Theile in sich, die Lehre des bürgerlichen Umganges, die der Geschäfte und die der öffentlichen Staatsmacht. Ein wohlgeordneter Staat unterscheidet sich von einem schlechten dadurch, daß in jenem das Gesetz allein Alles vermag, in diesem aber die Gewalt. Ein gerechtes Gesetz muß bestimmt und so abgefaßt seyn, daß es der Willkür des Richters so wenig als möglich anheimstellt und nur zum Vortheile des allgemeinen Beßten ausgelegt werden kann.

II. Der Einfluß Baco's auf die Religions-, Sitten- und Rechtslehre.

§. 301. Die religiösen und sittlichen Ansichten Herberts (1581 — 1648).

Baco's Reform der Philosophie äußerte nicht bloß auf die Physik, sondern auch auf die Sitten- und Rechtslehre einen Einfluß. Nach Eduard Herbert, Grafen von Cherbury, ist dasjenige wahr und gut, worüber alle Menschen zu allen Zeiten einig sind, weil sie es alle auf gleiche Weise im Grunde ihrer Seele, wie mit dem Finger Gottes geschrieben finden. Was bei den Thieren der Instinkt ist, das ist bei den Menschen der angeborne Sinn für Sittlichkeit und Religion, woraus allein seine Glückseligkeit hervorgeht. Das Streben nach Glückseligkeit ist bei einem jeden unwillkürlich, doch die Wahl der Mittel, die eines jeden Ermessen unterworfen sind, beurkundet zugleich die menschliche Freiheit. Die Religion ist das höchste Unterscheidungsmerkmal des Menschen; ein Mensch ohne alle Religion gleicht einem Wesen, welchem die Vernunft fehlt; doch seyen nicht alle sofort als Atheisten zu bezeichnen, welche gewisse Vorstellungen von Gott verwerfen.

§. 302. Die ethischen und politischen Grundsätze des Hobbes († 1679).

Nach Hobbes, welcher in seinen theoretischen Ansichten Materialist war, in den ethischen aber einem entschiedenen Determinismus huldigte, sind Selbstsucht, Eigennutz und Furcht das Motiv aller Handlungen der Menschen, das Resultat ihres natürlichen, ungebändigten Zusammenseyns aber ist der Kampf aller gegen alle, weßhalb strenge Despotie und unbedingter Gehorsam gegen den Obersten das einzige Gegengewicht gegen die selbstsüchtigen, auseinanderstrebenden Kräfte der Einzelnen sind. Das Recht ist nach ihm nichts Anderes, als der Inbegriff der durch die eiserne Nothwendigkeit der ursprünglichen Bösartigkeit der Menschen abgezwungenen Bedingungen dieser Pacification, der Zweck des Staates aber die Beendigung dieses allgemeinen Krieges.

§. 303. Die Rechtslehre des Grotius (1583 — 1645) und Puffendorf († 1694).

Nach Hugo Grotius entstand der Staat durch Convention und der höchste Zweck desselben ist die Aufhebung des unstatthaften Gemeinbesitzes der gesammten unvertheilten Erde, die Einführung des ausschließlichen Eigenthums und die Aufrechthaltung der sämmtlichen strengen und äußern Rechte eines jeden gegen alle und aller gegen einen jeden. Strenges und äußeres Recht aber heißt nach ihm Alles dasjenige, was der Bestand einer Gesellschaft von Vernunftwesen von einem jeden gegen alle fordert und einem jeden von allen gewährt, weil sie sonst als Gesellschaft nicht bestehen könnte. Nach Samuel Puffendorf, welcher das Bedürfniß und die Geselligkeit des Menschen als die Grundlage des Staates betrachtet, ist der Friede und die Sicherheit des geselligen Lebens der höchste Zweck des Staates, welchen auch er als durch einen Vertrag entstanden sich vorstellte. Das äußere vollkommene Recht ist dasjenige, zu dessen Beobachtung Jemand im Weigerungsfalle durch die Gesammtmacht genöthigt werden kann.

Zweites Capitel.

Der Rationalismus.

I. Der Idealismus des Cartesius (1596 — 1650).

§. 304. Ausgangspunkt des Cartesius.

Cartesius, welcher ein neues Gebäude der Philosophie bloß aus selbst erzeugten Materialien aufführen wollte, stellte Alles, worauf nur der geringste Verdacht ruhen könnte, in Zweifel. Während er aber zweifelt, kann er doch an dem Vorhandenseyn seines Zweifels nicht zweifeln. Ich zweifle, spricht er, d. h. „ich denke, also bin ich". Denn es ist ein Widerspruch, zu glauben, daß das, was denkt, in derselben Zeit, während welcher es denkt, nicht existire. Die Erkenntniß: „Ich denke, also bin ich," ist demnach die allererste und gewisseste. Unter Denken aber versteht er Alles, was mit Selbstbewußtseyn in ihm vorgeht, in so ferne er ein Bewußtseyn davon hat. Da nun überall, wo irgend eine Affektion oder Beschaffenheit ist, auch eine Substanz oder ein Ding vorhanden seyn muß, dem sie angehört, so ist der Geist oder das Ich eine denkende und nur eine denkende Substanz. Der Geist wird uns demnach früher und gewisser bekannt, als irgend ein körperliches Ding. Diese erste gegebene Erkenntniß bleibt nur deßhalb vom Zweifel unberührt und gewiß, weil in ihr eine klare und deutliche Vorstellung dessen liegt, was bejaht wird. Deßhalb gilt ihm als Criterium der Wahrheit, daß dasjenige wahr sey, was klar und deutlich vorgestellt wird. Diese Regel ist jedoch nur ein Princip der Gewißheit. Unter Anwendung derselben mustern wir unsere Gedanken oder Ideen durch, um die objektive Wahrheit derselben zu entdecken.

§. 305. Beweise für das Daseyn Gottes.

Unsere Ideen sind theils angeborne, theils beigebrachte, theils selbst gemachte. Unter den ersten finden wir die Idee Gottes vor. Diese Idee, welche wir nicht von uns selbst haben, kann uns nur von einem Wesen eingepflanzt seyn, welches die Fülle aller Vollkommenheit in sich hat, also von einem wirklich existirenden Gotte. Das Vermögen, eine vollkommnere Natur zu denken, als die unsrige ist, können wir nur von einem Wesen haben, dessen Natur wirklich absolut vollkommen ist. Je mehr wir die Eigenschaften Gottes betrachten, desto fester überzeugen uns dieselben, daß die Idee von ihnen nicht von uns allein hervorgebracht werden könnte. Denn wenn gleich eine Idee von einer Substanz in uns seyn kann, weil wir selbst eine Substanz sind, so kann doch, da wir endlich sind, die einer unendlichen Substanz nur durch eine wirklich unendliche Substanz in uns hervorgebracht seyn. Das Unendliche enthält mehr Realität, als das Endliche, weßhalb der Begriff des Unendlichen gewissermaßen früher, als der des Endlichen, in uns seyn muß. Da wir nun eine klare und bestimmte Idee von der unendlichen Substanz haben, und diese mehr objektive Realität hat, als jede andere, so giebt es keine, an der zu zweifeln wir weniger Ursache hätten. Da wir sie aus den Sinnen weder geschöpft haben, noch sie uns daraus unwillkürlich gekommen ist, wie die Ideen des Sinnlichen, welche durch Affektion der äußern Sinneswerkzeuge angeregt werden, da wir sie auch

nicht erdichtet haben, in so ferne wir ihr weder etwas abnehmen, noch etwas hinzufügen können, so muß sie uns angeboren seyn. Der erste Beweis also, welchen wir für das Daseyn Gottes führen können, ist der, daß wir die Idee Gottes in uns finden und sie eine Ursache ihres Daseyns haben muß.

Ferner wird aus unserer Unvollkommenheit und namentlich aus der Erkenntniß derselben auf das Daseyn Gottes geschlossen. Da wir einige Vollkommenheiten erkennen, die uns mangeln, so folgt daraus, daß ein Wesen existiren muß, welches vollkommener ist, als wir, von dem wir abhängen und von dem wir das empfangen haben, was wir besitzen. Der vorzüglichste und evidenteste Beweis für das Daseyn Gottes ist endlich der, welcher aus der Idee Gottes folgt. Indem der Geist unter den verschiedenen Ideen, welche er hat, eine bemerkt, die vorzüglichste von allen, die des vollkommensten Wesens, erkennt er, daß sie nicht nur, wie alle andern Ideen, die Möglichkeit der Existenz (zufällige Existenz) hat, sondern daß sie die nothwendige Existenz in sich schließt. Wie nun der menschliche Geist daraus, daß es in der Idee des Dreieckes liegt, daß seine drei Winkel zwei rechten gleich sind, schließt, daß es in jedem Dreiecke sich so verhalte, so schließt er mit Nothwendigkeit daraus, daß zum Begriffe des vollkommensten Wesens die nothwendige Existenz gehöre, darauf, daß es wirklich existirt. Keine einzige andere Idee, welche er in sich findet, enthält die nothwendige Existenz; die Existenz läßt sich von der Idee des allervollkommensten Wesens ohne Widerspruch nicht trennen. Nur unsere Vorurtheile hindern uns, dieß einzusehen. Weil wir nämlich gewohnt sind, bei allen Dingen ihren Begriff von ihrer Existenz zu unterscheiden, ferner weil wir uns oft nach unserer Willkür Ideen machen, so geschieht es leicht, daß wir bei der Betrachtung des höchsten Wesens zweifelhaft werden, ob die Idee desselben nicht auch eine solche willkürlich ersonnene sey oder wenigstens eine solche, in deren Begriffe die Existenz nicht liegt. Da nun zu der wahren und unveränderlichen Natur Gottes die Existenz gehört, so können wir dieselbe mit Recht von Gott prädiciren, in so ferne in der Idee des allervollkommensten Wesens die nothwendige Existenz enthalten ist, welche zu seiner ewigen und unveränderlichen Natur gehört. Indem wir die uns angeborne Idee Gottes auf ihre nothwendigen Attribute beziehen, wissen wir, daß er wahrhaftig ist; folglich kann unser Geist nie ein Objekt erfassen, welches nicht wahr wäre, so ferne es von ihm klar und deutlich erkannt wird. Aus dem Wesen Gottes fließt uns also alle Gewißheit unseres Wissens, da es sich mit seiner Idee nicht verträgt, anzunehmen, er habe uns eine verkehrte Vernunft gegeben, welche sie das Falsche für wahr hält.

§. 306. Andeutungen über die Kosmologie.

Aus der wahren Gottesidee ergeben sich die Principien der Naturphilosophie oder die Lehre von den Substanzen. Substanz ist dasjenige, was so existirt, daß es zu seiner Existenz keines Andern bedarf. In diesem höchsten Sinne ist nur Gott Substanz, welcher als die unendliche Substanz seinen Grund in sich selber hat. Die beiden geschaffenen Substanzen aber, die denkende (der Geist) und die ausgedehnte oder körperliche (die Materie), die nur im weitern Sinne

des Wortes Substanzen sind, lassen sich als Dinge bezeichnen, welche zu ihrer Existenz bloß der Mitwirkung Gottes bedürfen. Jede derselben hat ein Attribut, welches ihr Wesen ausmacht, und worauf sich ihre übrigen Bestimmungen insgesammt zurückführen lassen. Das Attribut und Wesen der Materie ist die Ausdehnung, das Wesen des Geistes aber Denken. Denn alles Andere, was von dem Körper ausgesagt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Weise derselben, während Alles, was wir im Geiste finden, nur eine Modification des Denkens ist.

Eine Substanz, der unmittelbar das Denken angehört, heißt Geist, eine Substanz aber, welche unmittelbar Substrat der Ausdehnung ist, heißt Körper. Geist und Körper sind in der Art verschieden, daß sie nichts mit einander gemein haben und die Vereinigung von beiden im Menschen nur als eine mechanische gedacht werden kann. In dem Körper, welcher als ein von Gott gebildetes, künstliches Automat anzusehen ist, wohnt die Seele, enge, aber nicht innerlich mit ihm verknüpft. Die Thiere, welchen das Selbstbewußtseyn fehlt, nehmen mit allen andern Maschinen den gleichen Rang ein.

§. 307. Psychologie und Erkenntnißlehre.

Die Seele des Menschen, welche ihrem Wesen nach Denken und eben deßhalb unkörperlich ist, denkt immer und kann auch ohne Körper denken. Wiewohl sie mit dem ganzen Körper verbunden ist, so daß man nicht sagen kann, sie sey in einem bestimmten Theile desselben mit Ausschluß der übrigen, so übt sie doch ihre Funktion in der Zirbeldrüse wegen der Einzigkeit dieses Gehirnorganes unmittelbar und specieller, als in allen übrigen Theilen des Körpers aus. Bei der Einwirkung des Körpers auf die Seele bewirkt Gott sowohl die Bewegungen in der Materie des Körpers, als auch die zugehörigen Vorstellungen in der Seele, so daß Körper und Seele nur die Gefäße der Thätigkeit Gottes sind. Allein bei der Einwirkung der Seele, namentlich des Willens, auf den Körper erscheint die Seele selbstthätig, der Körper aber, wie immer, als das leidende Gefäß der Thätigkeit Gottes, so daß die concurrirende Thätigkeit Gottes hier recht eigentlich eine Mitwirkung oder ein Beistand ist. Deßhalb nannte man die ganze Lehre des Cartesius über die gegenseitige Einwirkung von Seele und Körper das System des göttlichen Beistandes oder der Assistenz zum Unterschiede von dem in seiner Schule erst recht ausgebildeten eigentlichen Systeme der gelegenheitlichen Ursachen.

Die Verschiedenheit der Wahrnehmungen eines Sinnes oder verschiedener Sinne wird durch die Verschiedenheit der Bewegungen der Lebensgeister in den Nerven angeregt. Allein durch die Sinnesorgane kommt zu unserem Geiste nichts, als gewisse körperliche Bewegungen, welche bloß Veranlassung geben, daß unser Geist sich diese oder jene Dinge vorstellt. Wir beziehen diese oder jene Ideen, welche wir jetzt in unserem Geiste gegenwärtig haben, auf Dinge außer uns, nicht als ob jene Dinge diese Ideen vermittelst der Sinnesorgane in unsere Seele gesendet hätten, sondern weil sie doch wenigstens etwas hineingesendet haben, was ihr Gelegenheit gab, vermittelst ihrer angebornen Fähigkeit gerade diese Ideen eher zu dieser, als zu einer andern Zeit zu bilden.

Aber unsere Ideen sind eine Art Wesenheiten und was von Wesenheiten in uns ist, das geht von Gott aus, so daß also unsere Ideen von Gott ausgehen und eben deßhalb wahr sind. Der Irrthum rührt nicht von unserem Verstande, sondern von dem Willen her. Wenn wir etwas bloß vorstellen, ohne darüber etwas zu bejahen oder zu verneinen, irren wir offenbar eben so wenig, als wenn wir das klar und deutlich Vorgestellte bejahen oder verneinen. Wenn wir aber dem nur dunkel und verworren Vorgestellten kraft unsers unbeschränkten Willens unsere Beistimmung geben, dann kann ein Irrthum stattfinden.

§. 308. Grundzüge der Ethik.

Man hat zwischen dem höchsten Gute, der Glückseligkeit und dem Endzwecke unseres Handelns, der die durch das höchste Gut bedingte Glückseligkeit ist, zu unterscheiden. Absolut gut ist nur Gott, weil er unendlich vollkommener ist als die Creaturen; relativ gut aber ist dasjenige, was uns in irgend einer Hinsicht vollkommener macht. Objektiv ist das höchste relative Gut der Inbegriff aller Güter der Seele, des Körpers und des Glückes, welche in irgend einem Menschen vereinigt seyn können, subjektiv aber ist für den Einzelnen dasselbe ein geistiges, welches zweierlei in sich begreift, das Wissen des Guten und das Wollen desselben. In dem Streben nach der Erkenntniß des Guten und in dem Handeln nach dieser Erkenntniß besteht die ganze Tugend, das erste Element des ethischen Endzweckes. Die tugendhafte Beschaffenheit des Willens verdient allein im eigentlichen Sinne Lob und Ruhm. Aus dem rechten Gebrauche der freien Willkür, wodurch die übrigen Güter erworben oder erhalten werden, fließt das höchste und dauerhafteste Vergnügen unseres Lebens, die Glückseligkeit, das zweite Element des ethischen Endzweckes.

§. 309. Gegner und Anhänger des Cartesius.

Gegen die Philosophie des Cartesius erhoben sich Gassendi, Hobbes, Arnaud und Huetius, besonders gegen seinen allgemeinen Zweifel und sein Princip der Philosophie, sowie gegen die dualistische Ansicht eines absoluten Gegensatzes von Geist und Materie und die unbefriedigende Erklärung ihrer Wechselwirkung. Auch seine Erklärungsweise aus mechanischen Naturursachen und die dabei oft willkürlich angenommenen Voraussetzungen befriedigten nicht. Gleichwohl erlangte seine Philosophie, vorzüglich in Frankreich und in den Niederlanden, großes Ansehen und bedeutenden Einfluß. Ungleich weniger Anklang fand sie in Deutschland, wo sich die Scholastik bis zur Zeit des Thomasius erhielt, von dem Oberhaupte der Kirche aber wurde sie förmlich verboten.

Unter den Anhängern des Cartesius verdient besonders Arnold Geulinx (1625 — 1669) Erwähnung, welcher dem Systeme desselben eine consequente Ausbildung zu geben suchte. Nach Geulinx wirkt weder die Seele unmittelbar auf den Körper, noch der Körper unmittelbar auf die Seele. Gott allein ist es, welcher die äußern Erscheinungen zu Vorstellungen des Geistes, die Welt also ihm anschaulich macht und die Bestimmungen des Innern (den Willen) zur äußern That werden läßt. Gott, welcher der Materie die Bewegung mittheilte und ihr

Gesetze gab, schuf auch unsern Willen und hat daher die unterschiedlichsten Dinge, die Bewegung der Materie und die Willkür unseres Willens so unter einander verbunden, daß, wenn unser Wille will, jene Bewegung erfolgt, welche er will und wenn die Bewegung erfolgt, der Wille sie will, ohne daß jedoch beide auf einander einwirken oder einen physischen Einfluß gegenseitig ausüben.

II. Der substantielle Pantheismus des Spinoza (1632 — 1677).

§. 310. Spinoza's Lehre von Gott oder der einen Substanz.

Spinoza stellt acht Definitionen an die Spitze seiner Ethik, willkürliche Erklärungen, und auf dieses unbewiesene Fundament baut er sein System. Das ewige und nothwendige Seyn ist nach ihm absolute Einheit und kann nur als solche begriffen werden. Dieses einheitliche Seyn, welches in seiner Unendlichkeit bewegungslos in sich verharrt, weil es ein todter Begriff ist, nennt er Substanz. Diese aber ist in sich und an sich nichts, sondern nur in ihren Attributen, und diese sind nur in ihren Modificationen wirklich.

Es kann nur eine Substanz geben, wenn es anders ihr Wesen ist, daß sie schlechthin in sich sey und aus sich begriffen werde. Diese eine Substanz nennt er Gott, allein sein Gott hat weder Verstand, noch Willen; er kann weder denken, noch wirken, er ist nur das Denken, die Ausdehnung, d. h. abstrakter Begriff; soll er als denkend und wirkend gedacht werden, so vermag er dieß nur durch das Organ des menschlichen Geistes; er wirkt nicht aus Willensfreiheit, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur muß Unendliches auf unendliche Weise folgen. Wie er um keines Zweckes willen da ist, so wirkt er auch um keines Zweckes willen. In Gott ist nothwendig sowohl die Idee seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit folgt. Gott ist aber als Idee der Ideen nichts weiter, als der Inbegriff aller menschlichen Gedanken, die ihrer Seits nichts sind als in das Denken übergetragene Modificationen der Ausdehnung.

Da Gott die Substanz aller Dinge ist, so ist Alles in ihm und ohne ihn kann nichts seyn oder gedacht werden. Als die Substanz aller Dinge ist er die immanente Ursache derselben, in so ferne diese nicht nur in ihrem Daseyn, sondern auch ihrer Wesenheit nach durch das göttliche Seyn bestimmt sind. Das schlechthin Unendliche ist nicht bloß für sich unendlich, sondern zu seinem Wesen gehört überhaupt Alles, was Wesen ausdrückt; es ist also der Inbegriff alles dessen, was überhaupt existirt. Die eine, alle Determination von sich ausschließende unendliche Substanz hat unendlich viele Attribute an sich, d. h. es können alle möglichen Attribute, welche nicht Beschränkungen sind, in sie gesetzt werden. Attribut der Substanz ist nämlich dasjenige, was der Verstand als ihr Wesen ausmachend an ihr denkt. Unendlich viele Attribute aber muß die Substanz haben, weil sie nur so die meiste Realität und das meiste Seyn hat. Diese sind in ihrem Verhältnisse zu einander vollkommen selbstständig. Die Substanz ist in denselben immer eine und dieselbe, bald unter diesem, bald unter jenem Attribute gefaßt. Der menschliche Verstand vermag indeß nur zwei von den unzähligen Attributen, von denen wir nichts wissen, als daß sie sind, zu

erkennen, nämlich Denken und Ausdehnung.. Denken und Ausdehnung werden aber nur darum Attribute Gottes genannt, weil wir in der Wirklichkeit den Gegensatz des materiellen und geistigen Seyns wahrnehmen. Wenn es nach Spinoza auch ungereimt ist, Gott einen Körper zu leihen, so ist man darum doch nicht berechtigt, ihm Körperlichkeit oder Ausdehnung überhaupt abzusprechen.

§. 311. Kosmologie des Spinoza.

Die Welt ist nicht geschaffen, sondern in so ferne Gott in ihr nur seine Attribute modificirt, ist sie ewig, wie er selbst. Ohne allen Beweis behauptet Spinoza, daß die unendliche Substanz ihre unendlichen Attribute auf unendliche Weise modificirt oder begrenzt, aber er erklärt nicht, wie das Unendliche in einem Endlichen seyn und erscheinen kann. Das Endliche ist daher nicht in sich, sondern nur eine Weise in Gott, welcher die wirkende Ursache des Wesens, wie des Daseyns der Dinge ist. Die ganze Natur ist ein Individuum, dessen Theile, die Körper, sich in unendlicher Weise verändern, ohne daß dadurch das Ganze ein Anderes wird. Es findet kein wirkliches Entstehen statt, sondern nur ein Uebergehen von einem Zustande in den andern. Nirgends wirken innere Kräfte in der Natur, sondern ihre Gebilde werden lediglich durch äußere Berührung Gebilde der Stoffe. Spinoza kennt also den wahren Begriff der Bewegung eben so wenig, als den des Lebens. Raum und Zeit sind nach ihm nur Einbildungen der Menschen, demnach sind auch Endlichkeit und Bewegung nur menschliche Vorstellungen. Nur unserem unvollkommenen Vorstellen erscheint die Welt wirksam und belebt, während sie ihrem Begriffe nach ohne alle Veränderung und Thätigkeit ist. Da es keinen Zweck, sondern nur absolute Nothwendigkeit giebt, so kann von einer zweckmässigen Anordnung der Dinge keine Rede seyn.

Während die eine Substanz schlechthin unendlich ist, sind die Dinge begrenzt und bestimmt. Diese Begrenzung und Bestimmung geschieht in den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung und innerhalb derselben. Die Einzelwesen, welche unter dem Attribute des Denkens betrachtet, Ideen, unter dem der Ausdehnung betrachtet, Körper sind, heißen Modi (Accidenzien), unter denen die wechselnden Formen der Substanz zu verstehen sind. Die Körper drücken Gottes Wesen, in wie ferne er als ausgedehnt betrachtet wird, auf bestimmte und begrenzte Weise aus, die Seelen hingegen als bestimmte Weisen des Denkens. Beide bezeichnen also nur eine und dieselbe Sache, welche einmal von der Seite der Ausdehnung, das andere Mal von der des Denkens aufgefaßt wird, so daß die Seele nichts Anderes ist, als der sich selbst erfassende Körper. Alles ist in einem gewissen Grade beseelt; es giebt nichts Körperliches, dem nicht ein Geistiges innewohnte. Da Leib und Seele dasselbe sind, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, und das, was unter dem einen Gesichtspunkte körperliche Bewegung ist, unter dem andern Denkakt ist, so findet zwischen der Welt der Ideen und jener der körperlichen Dinge der vollkommenste Parallelismus statt und der Zusammenhang der Ideen und der Dinge ist demnach derselbe.

Spinoza kommt über die Begriffe Seyn, Einheit und Nothwendig-

keit nicht hinaus; zugleich kann er sich jedoch von der Macht des wirklichen Daseyns nicht lostrennen. Aus der vergänglichen Welt flüchtet er sich in das ideale Reich seiner unendlichen und wechsellosen Substanz; da aber die Prädicate derselben (unendlich, einzig und untheilbar) nur negativen Werth haben, so zieht er sich von dieser abstrakten Vorstellung wieder in den Bereich der wirklichen Welt zurück, um seiner Substanz wenigstens einen Schein von Wirklichkeit zu geben, weßhalb es nicht befremden darf, wenn einige behaupten, die Substanz Spinoza's sey der Inbegriff des Naturlebens, andere aber, sie sey ihm das allein Wirkliche.

§. 312. Psychologie und Erkenntnißlehre.

Die einzelne Seele ist ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes, so daß alle endlichen Intelligenzen gemeinschaftlich gleichsam die unendliche Intelligenz bilden und die menschliche Vernunft als ein Theil der unendlichen Vernunft erscheint. Wenn wir sagen, daß die menschliche Vernunft dieses oder jenes begreife, so drücken wir nach ihm nur mit andern Worten aus, daß Gott, nicht in wie ferne er unendlich, sondern in wie ferne er gerade die Wesenheit der endlichen oder menschlichen Vernunft ist, diese oder jene Idee habe. Die menschliche Seele als Modification des Denkens ist die Idee ihres Körpers, daher dieselbe auch um so vollkommener ist, je vorzüglicher der Körper ist. Daher vermag der menschliche Geist sich nur zu erkennen, indem er die Affektionen seines Körpers percipirt. Wir denken bloß, was im Körper vor sich geht und wähnen, der Geist wirke auf den Körper, weil wir nicht wissen, wie viel der Körper für sich nach den Gesetzen der Natur ausrichten kann. Von den Außendingen kann die Seele nur so weit Kenntniß haben, als ihr Körper durch dieselben afficirt wird.

Es giebt eine dreifache Weise, die Dinge zu betrachten. Die erste ist die Meynung und die Imagination. Dieser gehören alle inadäquaten, verworrenen Vorstellungen aus sinnlichen Wahrnehmungen an. Daß wir die Welt als eine Vielheit von Einzeldingen schauen, daran ist nur die Imagination Schuld; denn die Vielheit ist nur Form der Vorstellung. Die Meynung vereinzelt und isolirt, was die Vernunft zur Einheit zusammenschaut. Auf die Erkenntniß der Imagination folgt die der Vernunft, welche nichts begreift als das Verhältniß der Substanz zu ihren Attributen, das sich auf wenige negative Bestimmungen reducirt. Erst das intuitive Wissen vereinigt die beiden vorangehenden Erkenntnißweisen. Es beseitigt die inadäquaten Vorstellungen, welche das Denken in der Einbildung erzeugt, indem es sich auf den Standpunkt allgemeiner Vernunfterkenntniß erhebt; es zeigt auch den Schein, das Richtige in der Einbildung selbst auf und begreift die Seelen und Körper als Modificationen des Denkens und der Ausdehnung, d. h. als ewig, unveränderlich und untheilbar.

§. 313. Grundzüge der Ethik.

Die Hauptsätze der praktischen Philosophie Spinoza's ergeben sich mit Nothwendigkeit aus seinen metaphysischen Grundanschauungen. In so ferne der Mensch nur ein Modus der einen Substanz und die Seele nicht freies, sich selbst bestimmendes Princip ihres inneren

Lebens, sondern nur ideelle Form des Leibes ist, so gilt von ihr, was von allen andern Modi's gilt, daß sie in der endlosen Reihe der bedingenden Ursachen steht und freier Wille ihr nicht beigelegt werden könne, sondern daß der Wille ebenso, wie der Körper, von etwas determinirt seyn muß, da der Willensentschluß nichts Anderes ist, als eine Modification des Körpers. Im Verstande ist kein Wollen, kein Bejahen und Verneinen, außer in so ferne sie gedacht werden und Wille und Intellekt sind deßhalb identisch. Der Intellekt, die Freiheit, die Liebe sind endliche und darum nichtige Formen, welche negirt werden müssen. Der Verstand wird zu Etwas durch eine Ursache bestimmt, diese wieder durch eine andere und so geht es in das Unendliche. Die Menschen halten sich für frei, weil sie sich wohl ihrer Handlungen, nicht aber der determinirenden Ursachen bewußt sind. Spinoza leugnet also bei dem Menschen ebenso, wie bei Gott, die Freiheit, so daß es bei ihm durchaus keine Willensbestimmungen giebt, und der einzelne menschliche Geist sich von andern Geistern allein durch den größern oder den geringern Grad der Vollkommenheit und Deutlichkeit in seinen Gedanken unterscheidet.

Die Macht der Affekte, der leidenden Zustände, liegt in den inadäquaten Vorstellungen, welche in uns daraus entstehen, daß wir nur Theile eines denkenden Wesens sind, von dem zwar einige Gedanken ganz, andere aber nur theilweise unsern Geist ausmachen. Wir verhalten uns überhaupt in so ferne leidend, als wir ein Theil der Natur sind, welcher an sich ohne die andern nicht begriffen werden kann. Je mehr inadäquate Vorstellungen der Mensch hat, desto mehr leidenden Zuständen ist er unterworfen, je mehr adäquate er hat, desto thätiger oder freier ist er. Der Affekt hört auf, leidend zu seyn, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Vorstellung bilden. Wie uns die Imagination, die Quelle der inadäquaten Vorstellungen, zur Knechtschaft führt, so führt uns die Einsicht, die Quelle der adäquaten, zur Freiheit, so daß wir also nur so weit frei sind, als wir begreifen.

Das Gute ist, wie der Zweck, nichts Wirkliches in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens. Gut und böse sind also nach Spinoza nur relative Begriffe, welche wir aus der Vergleichung der Dinge unter einander bilden. Wir bilden uns nämlich aus der Anschauung von einzelnen Dingen einen gewissen allgemeinen Begriff, welchen wir alsdann so behandeln, als wäre er die Regel für das Seyn und Thun aller Einzelwesen. So wie nun ein Einzelwesen mit diesem Begriffe nicht im Einklange steht, so glauben wir, daß es seiner Natur nicht entspreche und unvollkommen sey. Das Böse oder die Sünde ist nur eine Negation, die bloß in unserer Vorstellung als Etwas erscheint, da nichts gegen den Willen Gottes geschieht. Gut ist demnach, was uns nützt, böse aber, was uns verhindert, eines Gutes theilhaftig zu werden. Nützlich ist uns aber dasjenige, was unser Seyn bewahrt und erhöht. Unser wahres Seyn aber ist Erkennen, somit ist nur das nützlich, was zum Erkennen beiträgt. Jedes Wesen strebt, sich selbst zu erhalten, d. h. seine Macht zu behaupten und zu vermehren. Daher ist das Streben, sein eigentliches Seyn zu erhalten, die Grundlage der Tugend, für den Geist also das Streben, zu begreifen, die erste und

einzige Grundlage derselben. Die Einsicht giebt die höhere Macht und deßhalb ist sie die eigentliche Tugend; Tugend und Macht sind innerlich dasselbe. In demselben Sinne ist die Macht auch das Recht und jedes Ding hat von Natur soviel Recht, als es zum Daseyn und Wirken Macht besitzt. Das höchste Gut aber ist die Erkenntniß Gottes, die höchste Tugend des Geistes aber, Gott erkennen und lieben. Aus der Erkenntniß Gottes entspringt uns die höchste Wonne und Freude des Geistes, die höchste Seligkeit, welche daher nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist. Allein mit diesen Worten ist nichts gesagt, da bei Spinoza der Begriff Gottes keinen positiven Inhalt hat und sich von seiner Substanz nur so viel sagen läßt, daß Alles mit Nothwendigkeit aus ihr folgt, und daß es die höchste Weisheit des Menschen ist, sich in diese Nothwendigkeit zu fügen.

Drittes Capitel.

Der Mysticismus und die Scepsis.

§. 314. Die Glaubensphilosophie des Blaise Pascal (1623 — 1662).

Pascal leugnete zwar weder das Daseyn einer objektiven Wahrheit, noch die Möglichkeit der Erkenntniß derselben für den Menschen, behauptete aber, daß wir dieselbe weder uns, noch andern durch Gründe des Wissens darzuthun vermögen. Diesen Mangel ersetze der aus der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott entsprungene Glaube vollkommen. Die Erkenntniß des Göttlichen entspringt aus dem Gefühle; das Göttliche muß man ursprünglich fühlen und lieben, um es begreiflich zu finden; das Endliche dagegen kann man erst dann verständig lieben, wenn man es zuerst erkannt und begriffen hat.

§. 315. Malebranche's (1638 — 1715) Mystik.

Nach Nicolaus Malebranche, welcher seinen Vorgänger an Tiefe des Geistes weit übertraf, schließt Gott die Vollkommenheiten aller geschaffenen Dinge als eine ideale Welt in sich ein. Diese Vollkommenheiten sind die Ideen und diese der unmittelbare Gegenstand der Erkenntniß des menschlichen Geistes, mit dem Gott so innig verbunden ist, daß wir ihn den Ort der Geister nennen können, wie der Raum der Ort der Körper ist. Gott ist der Spiegel, in welchem die erschaffenen Geister Alles sehen und erkennen, was sie sehen und erkennen. Durch die höhere Natur unserer Vernunft, welche an der göttlichen Wesenheit Theil nimmt, vermögen wir endlicher Weise zu erkennen, was der Unendliche erkennt, und einen Theil dessen zu wollen und zu verwirklichen, was Gott will und zur Wirklichkeit bringt. Wenn wir uns mit Gott durch die anschauende Erkenntniß vereinigen, dann wird uns durch das Licht dieser Anschauung selbst alle Wahrheit, sowie alle Seligkeit aufgeschlossen. Um uns aber mit Gott zu vereinigen, müssen wir zuvörderst die Bande der Sinnlichkeit, wodurch die Seele an den Leib und an das Irdische gefesselt ist, sprengen. Wenn wir uns immer in der Anschauung Gottes und seiner Allgegenwart zu erhalten vermöchten, so würden wir Gott allein lieben und fürchten und die Sünde würde ganz unmöglich seyn.

§. 316. Die Mystik des Pierre Poiret (1646 — 1719).

Nach Poiret, welcher früher ein eifriger Anhänger des Cartesius war, bald aber die Mängel einer rein menschlichen, sich in ihrer Subjektivität genügen wollenden Weisheit erkannte, ist es der menschlichen Seele, welche ursprünglich nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ward, wesentlich, sich nach dem göttlichen Lichte und der Beseligung durch dasselbe zu sehnen. Nur wenn sie ihrer eigenen Finsterniß und ihres Unvermögens sich bewußt wird, sich über sich selbst zu erheben versucht und, nach höherer Erleuchtung verlangend, zu Gott sich wendet und emporschwingt, vermag sie an der unendlichen Erkenntniß und Seligkeit Gottes nach ihrer Fähigkeit Theil zu nehmen und mit ihm Eins zu werden. Jede Wissenschaft aus blossen abstrakten Begriffen führt von Gott und der Betrachtung des Ewigen ab und ist deßhalb eitel und nichtig. Während die Herrschaft des individuellen Verstandes die wahre und eigentliche Hölle ist, wo keine Ordnung, sondern immer steigende Verwirrung, kein Friede, sondern ewiger Unfriede, kein Licht, sondern eitle Finsterniß zu finden ist, ist die unbedingte Hingabe an Gott und seine höhere Gnade die formale Vollkommenheit der Seele und recht eigentlich die himmlische Seligkeit selbst.

§. 317. Die bedeutendsten französischen Sceptiker.

Die Scepsis des Francois de la Motte le Vayer (1586—1672) beabsichtigte, die Keime des Unglaubens auszurotten, um die menschliche Seele für die Einwirkung der unmittelbaren göttlichen Erleuchtung desto empfänglicher zu machen. Die Grundlage aller Wissenschaft ist nach ihm die Theologie, für welche aber nicht die menschliche Vernunft, sondern nur die unmittelbare göttliche Offenbarung sichere Grundsätze geben kann. Nach Daniel Huetius (1630 — 1721) ist der Weg zur Erkenntniß vermittelst der Sinne und der Vernunft dunkel, unsicher und trüglich, der durch den Glauben und die Offenbarung aber geebnet, klar und zuverlässig. Deßhalb sind unter allen Philosophen die Sceptiker die beßten, weil sie durch Aufdeckung der Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß das Gemüth von Vorurtheilen reinigen und dadurch zur willigen Hingabe an die leitende göttliche Offenbarung befähigen. Der Beifall in Glaubenssachen entspringt nicht aus Vernunftgründen, sondern aus der untrüglichen göttlichen Erleuchtung und gründet sich auf eine erste und unmittelbare Wahrheit; die Vernunft ist also nicht die Ursache, sondern nur das Werkzeug des Glaubens.

Pierre Bayle (1674 — 1706), welcher wohl erkannte, daß Spinoza's Lehre von der einen Substanz, in welcher das ewige und nothwendige Urwesen als identisch mit den erschaffenen Dingen dargestellt wird, gegen den gesunden Sinn und gemeinen Verstand verstosse, ging von der Ansicht aus, daß die menschliche Vernunft nur Irrthümer zu entdecken, keineswegs aber die Wahrheit zu erkennen vermöge. Er konnte wohl fremde Produktionen durch die Schärfe seines Verstandes prüfend zersetzen, nicht aber selbst ein eigenes, dauerhaftes Lehrgebäude durchführen und ist in seinen Schriften an jenen Stellen, in denen er andere Meynungen bestreitet und widerlegt, glücklicher, als in solchen, in denen er als Dogmatiker auftritt, wo er nicht selten bedeutende

Blößen giebt oder sophistisch verfährt. Er hielt den Aberglauben für verderblicher und ruchloser als den Unglauben, weil ein irriger und unwürdiger Begriff von Gott dem Menschen mehr schade und Gott selbst mehr verunehre, als gänzliche Unwissenheit. Die manichäische Irrlehre von zwei Urwesen sey bei weitem das beßte Mittel, Gott wegen des Bösen, welches in der Welt sich findet, zu rechtfertigen. Auch wähnte er, ein Staat, dessen Unterthanen weder an Gott, noch an Unsterblichkeit glaubten, könne bestehen.

II. Die vorzüglichsten englischen Sceptiker und mystischen Platoniker.

§. 318. Joseph Glanville's († 1680) Scepsis.

Nach Glanville, welcher sich als einen Gegner aller dogmatischen Philosophie überhaupt bewies, erkennen wir die Ursachen der Dinge nicht unmittelbar durch Anschauung, in so ferne die Ursächlichkeit kein Gegenstand der Sinne ist, sondern wir erschließen sie nur. Denn die Erfahrung lehrt uns immer nur, daß ein Ding auf das andere folge, nicht aber, daß das vorhergehende gerade die Ursache des nachfolgenden sey, eine Ansicht, die Hume später sich aneignete und weiter ausführte.

§. 319. Mystik des Henri More (1614 — 1687.)

Während Theophilus Gale und sein Sohn Thomas, welche gegen die Philosophie des Cartesius, besonders gegen ihre atomistische und mechanische Erklärungsweise der Naturerscheinungen eiferten, von der Ueberzeugung ausgingen, daß alle Philosophie als Natur- und Vernunftwissenschaft auf der Theologie ruhen müsse, die sich auf unmittelbare Offenbarung gründet, unterscheidet More in der Philosophie ein doppeltes Element, dasjenige, welches unmittelbar aus göttlicher Offenbarung stammt, und dasjenige, welches der menschliche Geist mittelst gewisser Schlußfolgen aus dem intellektuellen Sinne gewinnt. Der Logik gehört die Betrachtung der unkörperlichen Dinge an, deren Daseyn sie zu erweisen hat. Die Ethik, welche die Wissenschaft, gut und glücklich zu leben ist, zeigt uns, daß die Uebung der Tugend allein Glückseligkeit gewähre; die Tugend allein sey im Stande, sich auch der äußern Glücksgüter zur eigenen Glückseligkeit zu bedienen. Allein nur in der intellektuellen Klarheit über den wahren Werth der Dinge und über den Ursprung der Leidenschaften liegt der Eingang zur Tugend und wahren Glückseligkeit. Die Tugend ist selbst eine intellektuelle Kraft der Seele, durch welche diese die niedere animalische Natur zu beherrschen vermag und die Vernunft das einzige Criterium, um zu bestimmen, was von Natur gut und böse ist.

§. 320. Ralph Cudworth's (1617—1688) Platonismus.

Cudworth, welcher sich durch ein gründliches Studium Plato's und der christlichen Platoniker bildete und den Atheisten aus der Schule des Hobbes mit Entschiedenheit entgegentrat, wies auf den specifischen Charakter der Vernunfteinsichten hin und vindicirte mithin auch den moralischen Wahrheiten einen höheren Ursprung, als jener ist, welchen wir in erfahrungsmässig gegebenen Naturgefühlen und Instinkten finden

können, wodurch er der Gründer der intellektuellen Schule in England wurde. Der Ursprung der sittlichen Urtheile kann nur in der Vernunft gesucht werden, welche die Erkenntnißquelle für die ewigen und vollkommenen Dinge ist. Alle Wissenschaft und Weisheit ist nichts, als Theilnahme an der einen ewigen Weisheit, welche eine Eigenschaft Gottes ist. Von daher stammt auch unsere Erkenntniß des Guten, welche unserem Gemüthe ursprünglich innewohnt. Nur dadurch, daß wir sie an den sittlichen Verhältnissen, welche uns die Erfahrung darbietet, uns enthüllen, gelangen wir zur moralischen Erkenntniß und vermittelst derselben auch zu den rechten Vorsätzen unseres Willens.

§. 321. Samuel Parker († 1688) und John Pordage († 1698).

Mit Cudworth theilten damals mehrere Denker Englands, zu denen auch Parker gehörte, die platonischen Ansichten. Parker, ein mächtiger Gegner der atomistischen Physik, deren Mängel er aufdeckte, erkannte in der Zweckmässigkeit, welche die Natur überall aufzeigt, den deutlichsten Beweis für das Daseyn und die Weltregierung Gottes. Die Naturgegenstände, welche insgesammt ihre Zwecke verfolgen, während sie selbst einer vernünftigen Erkenntniß ermangeln, müssen durch die Einsicht jenes allweisen und allmächtigen Wesens geleitet werden, welches wir Gott, den Herrn und Schöpfer aller Dinge, nennen. Die menschliche Freiheit suchte er dadurch mit der göttlichen Vorsehung in Einklang zu bringen, daß er darauf hinwies, daß Gott, weil ihm der ganze Zusammenhang aller Ursachen von Ewigkeit her, mithin auch unsere freien Willensentschlüsse bekannt sind, dasjenige vorhersehe, was wir durch unseren freien Willensakt beschließen und vollbringen werden.

Pordage erklärte sich entschieden für einen Supranaturalismus aller wahren Erkenntniß, welche aus dem inneren Lichte oder der intellektuellen Anschauung, der Quelle aller ächten Wissenschaft, stammt.

III. Die deutsche Mystik und Scepsis.

§. 322. Angelus Silesius (1624 — 1677) und Hieron. Hirnhaimb.

Angelus Silesius (Johann Scheffler aus Breslau) stellte in seinen Sinngedichten mit der Erhabenheit und Gemüthlichkeit einer frommen Seele die Gottwerdung des Menschen als die Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit dar, wobei er sich von pantheistischen Ansichten nicht frei zu erhalten vermochte. Hirnhaimb aber, Abt des Klosters Sion in Prag, suchte die Eitelkeit alles menschlichen Wissens, soweit dasselbe auf sinnliche Erfahrung oder die Grundsätze des menschlichen Verstandes sich gründet, darzuthun und erklärte nur dasjenige für gewiß, was die Seele unmittelbar aus göttlicher Offenbarung oder mittelst der Erleuchtung durch das ihr angeschaffene göttliche Licht dadurch erkennt, daß sie diesem Lichte ihr geistiges Auge öffnet und den Einwirkungen desselben sich hingiebt.

Zweite Periode.

Der Kampf des Empirismus und der Speculation bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

§. 323. Charakteristik und Eintheilung dieser Periode.

Der von Baco angebahnte Empirismus wurde durch Locke in einer Weise fortgebildet und entwickelt, daß er für die ächte Speculation, wie für das religiös-sittliche Leben gleich verderblich werden mußte, da bei consequenter Durchführung desselben weder eine Erkenntniß mit dem Charakter strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit, noch überhaupt eine eigentliche Philosophie als Wissenschaft des Uebersinnlichen möglich ist. Er faßte in England um so tiefere und ausgebreitetere Wurzeln, als er dem auf das Praktische gerichteten Sinne der Engländer besonders zusagte und das Streben der Naturforscher in Folge der durch Baco gegebenen Anregung weit mehr auf mathematisch-physikalische Beobachtungen und Versuche, als auf metaphysische Forschungen gerichtet war.

Dem intellektuellen Empirismus auf dem Gebiete der Speculation schloß sich der praktische auf dem Gebiete der Ethik an. Die englischen Moralphilosophen, welche den Resultaten der Theorie Locke's huldigten, dabei aber die Idee Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele festhielten, gründeten ihre Ethik auf empirische Principien, weßhalb sie derselben weder eine sichere Grundlage, noch eine wissenschaftliche Vollendung zu geben vermochten. In Frankreich aber wurde Locke's Empirismus gerade wegen seiner schwächsten Seite, nämlich wegen des von Locke behaupteten Ursprunges aller menschlichen Erkenntniß aus unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung begierig ergriffen und in einer Weise fortgebildet, daß man die menschliche Erkenntniß bald mit Verleugnung alles Uebersinnlichen und Geistigen auf sinnliche Gegenstände beschränkte und einen Sensualismus und Materialismus herbeiführte, mit dem sich freche Sittenlosigkeit und Unglaube verbanden.

Leibnitz, der Gründer der deutschen Philosophie, welcher den ganzen Kreis des menschlichen Wissens umfaßte, und nicht bloß als Sprach- und Geschichtforscher, als Mathematiker, Physiker und Metaphysiker, sondern auch als Theolog und Rechtsgelehrter sich auszeichnete, trat den einseitigen Richtungen, in welche sich die Speculation verlor, mit eben so großer Einsicht, als Entschiedenheit entgegen. Er übersah den großen Vorzug der speculativen Tendenz des Cartesius vor Locke's Empirismus nicht; doch konnte er den Dualismus in der Weise, in welcher ihn derselbe darstellte, eben so wenig billigen, als Spinoza's Pantheismus, der die Idee Gottes und die Persönlichkeit des creatürlichen Geistes vernichtete. Wiewohl er in seinen Schriften, in denen er den Grund zu einem neuen, großartigen Gebäude der Philosophie legte, die Gottheit als absoluten, freien Urgeist und das durch sie begriffene und begründete System der relativen weltlichen Individuen anerkannte, so opferte er doch dem Gedanken der Einheit aller Existenzen sein Princip der Individuation in so ferne auf, als er den specifischen Unterschied der Vernunftwesen von den Naturwesen und dieser von den

bloßen Naturdingen auf einen bloßen Gradunterschied des Bewußtseyns reducirte.

Seine Ansichten wurden von Wolff und dessen Anhängern zur Begründung eines Dogmatismus benützt, welcher den Angriffen der Scepsis eben so wenig Widerstand zu leisten vermochte, als der einseitige Idealismus Berkeley's, welcher, um die Erkenntniß des wahrhaften Seyns des Uebersinnlichen und Geistigen festzuhalten, und die Gefahren, welche Locke's Lehre für den Glauben an dasselbe hatte, abzuwenden, unser Wissen von der Objektivität auf unmittelbare göttliche Eingebung zurückführte. Allein diese Ansicht fand bei dem in dieser Zeit vorherrschenden Sinne für das wirklich Gegebene so geringen Anklang, daß sie dem Empirismus keinen Eintrag thun konnte, der in England in die vollendetste Scepsis überging, gegen welche die Popularphilosophie, die oberflächliche Aufklärung und der Pietismus keinen Damm zu bilden vermochten.

Diese Periode zerfällt demnach in drei Capitel, von denen das erste die verschiedenen Erscheinungen des Empirismus, das zweite die speculativen Versuche, das dritte aber die Scepsis, die Philosophie des gesunden Verstandes und die Mystik umfaßt.

Erstes Capitel.

Der Empirismus nach seinen drei Richtungen.

I. Der intellektuelle Empirismus des John Locke.

§. 324. Locke's Erkenntnißlehre.

Nach Locke kommen alle Vorstellungen ohne Ausnahme durch die Sinne in unser Bewußtseyn. In unserer Seele liegt keine einzige angeborne Idee entwickelt oder unentwickelt, sondern da sie ursprünglich einer unbeschriebenen Tafel gleicht, so wird sie erst nach und nach von den auf sie einfallenden Bildern bemalt und erfüllt. Sie verhält sich in Bezug auf die Vorstellungen aller Art nur als Auffassungsvermögen und zwar anfangs mehr passiv als aktiv; die äußern Gegenstände müssen auf sie einwirken, d. h. einen Stoß oder Druck ausüben; die Bewegung, welche derselbe in unsern Nerven oder Lebensgeistern hervorbringt, pflanzt sich bis in das Gehirn fort, wo sie die entsprechenden Abbilder oder Vorstellungen der Gegenstände hervorbringt. Die Gegenstände reflektiren sich in dem Bewußtseyn, wie in einem Spiegel, oder afficiren durch aufgelöste Theilchen die Nerven des Geschmackes und Geruches auf unmittelbare Weise. Zur Beobachtung der Bewegungen und Veränderungen, welche in unserm Innern vorgehen, haben wir einen besondern, den sogenannten innern Sinn. Die von verschiedenen Eindrücken herrührenden Vorstellungen werden in der Seele von dem Gedächtnisse aufbewahrt und gelegentlich wiederholt. Daß unsere Anschauungen oder Abbilder von den Dingen mit den Dingen außer uns übereinstimmen, ergiebt sich nach ihm daraus, daß wir sie, wenn sie nicht von den Dingen herrührten, mit unserem Verstande selbst erzeugen müßten; allein der Verstand kann wohl alle durch die Sinne ihm zugeführten Bilder zerlegen und die Theile derselben mannigfaltig anders zusam-

mensetzen, als sie in der Natur vorkommen, er kann aber die einfachen Theile nicht aus sich selbst schöpfen.

Der Verstand unterscheidet nun die ihm zugeführten Vorstellungen, vergleicht sie, verbindet die ähnlichen und trennt die unähnlichen. Nach der bemerkten Aehnlichkeit ordnen wir die unzähligen Individuen, für welche wir, wenn wir jedes einzeln benennen wollten, nicht Namen genug finden könnten, in ganze Classen zusammen, deren Benennungen wir ohne Unterschied auf jedes Individuum seiner Classe als Gattungsnamen anwenden. Demnach entspringen die allgemeinen Begriffe aus den besondern Vorstellungen, den Bildern einzelner Wesen, mittelst der abstrahirenden und reflektirenden Thätigkeit des Verstandes. Eben so verhält es sich mit den Vorstellungen, welche wir von den Verhältnissen haben, in denen die Gegenstände zu uns und zu einander stehen, und mit den sogenannten moralischen Begriffen. Der Begriff der Unendlichkeit entspringt aus der Wahrnehmung, daß wir beim Zählen oder Zusammensetzen einzelner Räume und Zeiten nicht fertig werden können. Indem wir ferner an einem und demselben Dinge verschiedene Eigenschaften bemerken, nennen wir das sie vereinigende Innere Substanz, wiewohl uns nicht bekannt ist, was es, abgesehen von jenen Eigenschaften, seyn mag. Eben so entspringt auch der Begriff von Ursache und Wirkung aus sinnlich wahrnehmbaren Verhältnissen der Dinge, nämlich aus der Bemerkung, daß das Entstehen und Vergehen unzähliger Dinge in der Natur von der Thätigkeit anderer hinzukommender und ihnen vorangehender abhängig ist. In so ferne unsere Erkenntniß überhaupt auf die Erfahrung eingeschränkt ist, so kann im Grunde auch nichts als ganz allgemein behauptet werden, weil die Erfahrung nie ganz erschöpft wird.

§. 325. Grundzüge der Ethik.

Gut ist nach Locke Alles, was unser Vergnügen erregt und erhöht, was den Schmerz vermindert oder auch, was geeignet ist, uns ein anderes Gut zu verschaffen oder ein drohendes Uebel abzuhalten. Das Gegentheil von allen diesen Verhältnissen nennen wir Uebel. In so ferne jedoch jedes Gut und Uebel sich nur auf Freude oder Schmerz bezieht, kann Gut und Uebel, in moralischer Hinsicht betrachtet, nur aus dem freien Verhältnisse unserer Handlungen zu einem Gesetze entstehen, in Folge dessen wir nach dem Willen und der Macht des Gesetzgebers in dem einen Falle Freude, in dem andern Schmerz zu erwarten haben; jene nennen wir Belohnung, diesen Strafe. Das Gesetz selbst ist dreifacher Art. Wir unterscheiden zuerst das göttliche Gesetz, welches das bestimmt, was wir Pflicht und Sünde zu nennen haben und der einzige Probirstein der moralischen Rechtschaffenheit ist, sodann das bürgerliche Gesetz, welches der Staat für die Handlungen seiner Mitglieder vorschreibt und welches über Unschuld und Verbrechen richtet, endlich das Gesetz der öffentlichen Meynung, welches über Tugend und Laster bestimmt. Die Moralität besteht daher überhaupt in dem Verhältnisse, in welchem unsere Handlungen zu jenen dreifachen Gesetzen stehen und in ihrer Angemessenheit oder Unangemessenheit zu denselben.

§. 326. Isaak Newtons (1642 — 1727) Verdienste um die Physik.

Dem unermüdeten Streben nach Erweiterung und Begründung der Erkenntniß der Natur auf dem Wege der Erfahrung und der Mathematik, welches durch die Vertreter des Empirismus vielfache Anregung erhielt, verdanken die Naturwissenschaften eine Reihe wichtiger Entdeckungen. An der Spitze der Naturforscher dieser Zeit steht Newton aus Cambrigde, welcher, wenn er sich auch als einen Feind leerer Abstraktionen zeigte und vor der Einmischung metaphysischer Speculationen in die beobachtende Naturlehre warnte, doch fest überzeugt war, daß die erste Ursache des Weltalls keine mechanische seyn könne. Die von ihm zuerst anerkannte und auf allgemeine Gesetze zurückgeführte Gravitation der Körper gegen einander im Verhältnisse ihrer Massen, Entfernung und Anziehungskräfte zeigt, daß er von Locke's Meynung, „daß die Körper nur durch gegenseitige Berührung ihrer Oberflächen und durch den Stoß einander in Bewegung setzen", weit entfernt war und eine Wirkung geistiger Kräfte in die Ferne zugab. Er hielt die Gravitation nicht für eine Grundkraft der Materie, sondern für eine von einer höhern Kraft abzuleitende und gab die Vermuthung, daß sie Folge eines Umschwunges des Aethers sey, welcher den Weltraum erfülle und in den Zwischenräumen der Massentheilchen dünner sey, nach Außen aber an Dichtigkeit zunehme, später auf.

II. Der Empirismus auf dem Gebiete der Ethik.

§. 327. Cumberland und Shaftesbury (1670 — 1713).

Nach Richard Cumberland, welcher zeigte, daß der Mensch nicht bloß Natur-, sondern zugleich Vernunftwesen ist, läßt sich das höchste, allbefassende Gesetz aller untergeordneten Natur- und Vernunftgesetze dahin aussprechen: Das höchste Wohlwollen aller vernünftigen Wesen gegen alle erzeugt den glücklichsten Zustand jedes Einzelnen und aller in der Gemeinschaft, weßhalb ihm das gemeinsame Wohl als das höchste Gesetz erscheint.

Anton Shaftesbury, welcher sich durch scharfe Beobachtung des Lebens und reiche Welterfahrung bildete, und gegen Locke den Begriff des ursprünglich Moralischen wieder zurückzuführen suchte, aber in dem Gewande des Empirismus, erfand den vieldeutigen Ausdruck vom moralischen Sinne. Die Tugend ist nach ihm die richtige und gute Beschaffenheit unserer Neigungen in Bezug auf uns selbst und auf das Ganze, dem wir angehören. Beides kann aber nicht im Widerspruche mit einander stehen, weil nur im Wohle des Ganzen jeder Einzelne das eigene Wohl erreicht.

§. 328. Clarke (1675 — 1729) und Wollaston (1659 — 1724).

Samuel Clarke suchte den Maaßstab des sittlich Guten in der Natur der Objekte, auf welche unser Handeln gerichtet ist. Alle endlichen Dinge haben bestimmte Eigenschaften, welche sie zugleich in ein Verhältniß zu einander setzen, in so ferne sie durch jene die Fähigkeit erhalten, auf einander zu wirken und Wirkungen zu empfangen, was ihr Verhältniß zu einander bildet. Diese Einrichtung der Dinge, woraus die Harmonie des Ganzen entspringt, macht die Angemessen-

heit derselben für einander aus. Demnach ist Beobachtung der innern Schicklichkeit zu andern Dingen, wodurch wir zur Harmonie und Vollkommenheit des Ganzen beitragen, die höchste Regel unsers Verhaltens. Nur aus dieser Harmonie mit andern Wesen geht die wahre Glückseligkeit hervor.

Nach Wollaston ist das höchste Gut des Menschen die Erkenntniß der Wahrheit und deren Verwirklichung im Handeln. Alle guten Handlungen sind der Ausdruck wahrer Sätze, während jede unrechte Handlung mit einem wahren Satze streitet, in so ferne sie nämlich praktisch leugnet, daß ein Ding so sey, wie es wirklich ist. Demnach ist jede Handlung, welche Wahres ausdrückt, moralisch gut, jede aber, die mit einem wahren Satze im Widerspruche steht, moralisch schlecht.

§. 329. Fr. Hutcheson (1694—1747) und David Hartley (1704—1757).

Nach Hutcheson ist die einzige Triebfeder tugendhafter Handlungen der Instinkt unserer Natur, das Beßte Anderer zu befördern, welches allen Rücksichten auf den eigenen Vortheil vorangeht, weßhalb alle Tugenden auf das Wohlwollen gegen andere zurückzuführen sind. Das allgemeine Wohlwollen ist in der moralischen Welt dasselbe, was in der physischen die allgemeine Gravitation ist.

Hartley setzte die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung in das Verhältniß, welche dieselbe zur Glückseligkeit oder zum Elende als einer natürlichen Folge hat, die moralische Freiheit des Menschen aber als eines vernünftigen Wesens in das Vermögen, seine eigene Seligkeit oder sein eigenes Elend seinem Charakter gemäß, je nachdem derselbe ein guter oder ein böser ist und sich in dieser oder jener Sache gefällt, zu wählen, die Tugend endlich in das Wohlgefallen am Guten und in die Bereitwilligkeit, Gott als Werkzeug zur Vollbringung des Guten zu dienen.

§. 330. Richard Price (1723—1791).

Nach Price ist der Ursprung der Begriffe vom Guten und vom Bösen in der Vernunft zu suchen, welche überhaupt die Quelle aller einfachen Ideen ist. Die Moralität ist also, weil sie ein Gegenstand der Vernunfterkenntniß ist, ewig und unveränderlich und Gutes und Böses behaupten in den Handlungen ihren durchaus objektiven, unveränderlichen Charakter. Deßhalb sind aber auch das sittlich Gute und die sittliche Verpflichtung auf das innigste mit einander verbunden. Price erwarb sich dadurch, daß er die empirische Schule an alte und ewige Wahrheiten erinnerte, an welche die Mehrzahl der damaligen Gelehrten nicht dachte oder nicht denken mochte, großes Verdienst.

III. Der Empirismus als Sensualismus und Materialismus.

§. 331. Der religiös-sittliche Charakter der französischen Empiriker.

Der Empirismus wirkte in Frankreich bei dem Verfalle des religiös-sittlichen Lebens sehr verderblich. Wenn auch einige französische Empiriker noch Achtung gegen die Religion zeigten, so war doch die Mehrzahl derselben zu Anfang der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts gegen jede Religion, besonders aber gegen die christliche nicht bloß gleichgültig, sondern sogar feindselig gesinnt. Bayle gab in seinem

Wörterbuche, welches lange Zeit allen Religionsspöttern zur Rüstkammer diente, das erste Signal, bis endlich die französische Afterphilosophie in der für ihre Unwissenschaftlichkeit einzig geeigneten Form eines großen Reallexikons (Encyclopädie) gleichsam ihre eigene Vollendung aussprach. Die metaphysischen und theologischen Artikel dieses Werkes, dessen Urheber Diderot und d'Alembert waren, und welches in sieben und zwanzig Quartbänden (1751 — 1763) erschien, enthalten die klarsten Beweise von Irreligiosität, Oberflächlichkeit, Leichtsinn und einfältigem Witze, welcher sich beigehen ließ, das zu verspotten, was er nicht zu verstehen vermochte.

§. 332. Condillac's (1715 — 1780) und Bonnets (1720 — 1793) Erkenntnißlehre.

Condillac, einer der ersten, welcher Locke's Empirismus mit Gassendi's Atomistik zu vereinigen suchte, erklärte die Vorstellungen für einen durch Bewegung der Hirnfibern vor sich gehenden Mechanismus. Wie aber auf diese Weise ein Wahrnehmen möglich werde, und wie die Bewegung der Hirnfibern ein Denken bewirken könne, wußte er nicht anzugeben.

Nach Bonnet erhält die Seele Vorstellungen von den Dingen außer ihr dadurch, daß diese auf die Sinnenorgane einwirken und die Erschütterung von diesen bis zum Gehirne sich fortpflanzt, weßhalb sich auch bei solchen, denen ursprünglich ein Sinneswerkzeug mangelt, Unfähigkeit für diese Vorstellungen zeigt. Eine andere Quelle von Vorstellungen ist die Reflexion, welche durch neue Verbindungen derselben oder durch Absonderung von Merkmalen zu den abstrakten oder concreten Begriffen gelangt. In so ferne die Empfindung, welche wir von unserem eigenen Selbst haben, immer einfach und untheilbar ist, ergiebt sich daraus, daß dasselbe ein immaterielles Wesen seyn muß, welches der Schöpfer mit einem organischen Leibe bekleidete.

§. 333. Materialismus des La Mettrie († 1751). Maupertius († 1750).

Der Arzt La Mettrie, welcher in einem andern Geiste philosophirte, als Bonnet, sprach dem Menschen die vernünftige Seele und die Unsterblichkeit ab und erklärte ihn für eine sich selbst bewegende Maschine (Automaton) oder höchstens für ein mit Empfindung und Beweglichkeit begabtes Wesen.

Maupertius nahm zwar einen überweltlichen Gott als ersten Urheber aller Dinge an, erklärte aber zugleich, daß ein Philosoph sich begnügen müsse, alle Naturbegebenheiten aus ihren nächsten Ursachen zu begreifen, weil es nicht möglich wäre, die ganze unendliche Kette von wirkenden Ursachen zu überschauen und bis zum ersten Urheber aller Dinge emporzudringen.

§. 334. Atheismus des Mirabaud († 1760) und Helvetius († 1771).

Die religiösen und philosophischen Ansichten, welche die große Encyclopädie aufstellte, wurden besonders von dem Verfasser eines atheistischen Buches (systeme dela nature) verbreitet, welches unter Mirabaud's Namen erschien, nach der gewöhnlichen Meynung aber den Baron von Holbach oder den Hauslehrer desselben, den Mathematiker

Le Grange zum Verfasser hatte. Helvetius suchte durch einen Auszug aus demselben die darin aufgestellten atheistischen Ansichten noch weiter zu verbreiten. Wie seine Erkenntnißtheorie höchst oberflächlich ist, so verrathen auch seine ethischen Grundsätze die größte sittliche Verkommenheit. Die Freiheit eines Wesens besteht nach ihm in der willkürlichen Aeußerung seiner Fähigkeit. Jede Handlung hat für den Menschen nur so viel Werth, als sie seiner Selbstliebe entspricht. Wohlverstandene Selbstliebe ist also das einzige Princip aller Ethik und Politik.

§. 335. Voltaire (1694 — 1778) und sein Gegner Rousseau (1712 — 1778).

Das Hauptorgan der verkehrten Verstandesaufklärung und Frivolität war Voltaire, ein kalter, frevelnder Witzling und Verhöhner aller Gemüthlichkeit und religiösen Gesinnung und ein erklärter Feind alles Uebersinnlichen und Idealen, welcher den Wahn nährte, die Philosophie bestehe darin, daß man Gott und Welt persiflire und gegen Alles, was edlen Menschen ehrwürdig und heilig ist, so viel Spott ausgieße, als seichter Witz zu bieten vermag. Als treuer Ausdruck seiner philosophischen Ansichten läßt sich sein Candide betrachten, in welchem der gemeine Empirismus eine Vernunftidee bestreitet.

Voltaire's Gegner Jean Jacques Rousseau war ein Mann von Phantasie und Gemüth; allein es fehlte ihm nicht bloß an tiefer Einsicht in die Natur des Menschen und an festen metaphysischen Grundsätzen, sondern auch an logischer Consequenz und an praktischem Takte. Er ging von der Ansicht aus, der Mensch sey von Natur gut und werde bloß durch fehlerhafte Erziehung und schlechte bürgerliche Verfassung böse, weßhalb er unter bösen oder ungeschickten Führern von Geschlecht zu Geschlecht mehr ausarten müsse.

§. 336. Jean Bapt. Robinet.

Robinet, welchen der Empirismus ganz verblendete, behauptete in seinem Werke über die Natur, man könne Gott eben so wenig in geistiger als in körperlicher Hinsicht nach menschlicher Analogie denken, folglich dürfe man ihm eben so wenig einen Verstand, als ein Haupt, eben so wenig einen Willen, als ein Herz, eben so wenig eine Macht, als eine Hand zuschreiben, kurz, er sey schlechthin unaussprechlich. Körper und Seele betrachtet er allerdings als zwei verschiedene Substanzen, glaubte jedoch, daß die Seele schon vom Anbeginne der Schöpfung mit den organischen Keimen der Materie vereinigt und diese demnach von jeher beseelt wäre. Das sittliche Gefühl sey eine Art von Empfindung, wie die des Süßen, und es gebe einen Sinn für die Moralität, welcher nach Analogie der übrigen Sinne sein eigenes Organ habe.

Zweites Capitel.

Die speculativen Versuche.

I. Gottfr. Wilhelm Freiherr von Leibnitz (1646 — 1716).

§. 337. Bezeichnung seiner Monadologie.

Die thätige Kraft macht nach Leibnitz das Wesen der Substanz aus; die Kraft existirt in der Form individueller Einheit.

Jede einfache Kraftthätigkeit ist ein besonderes Wesen oder eine Monade, welche über Raum und Zeit erhaben ist. Einfach ist die Monade bloß in ihrem Verhältnisse zu der vielgestaltigen Erscheinung; sie hat keine Theile, ihre Kraft ist stets eine und dieselbe, was aber nicht hindert, daß sie ihr Wesen selbst verschieden modificirt, wodurch eine Mehrheit von Zuständen in sie kommt. Die Monade stellt vor; die Vorstellung aber ist das Ausgedrücktseyn des Vielen in dem Einen. Demnach hat Alles, was existirt, Vorstellung. Was die Monade vorstellt, sind die übrigen Monaden des Universums; daß sie sich aber dieselben vorstellt, ist ihre Spontaneität. Die Verschiedenheit der Vorstellungen rührt davon her, daß die thätige Kraft der Monade nur eine relative ist. Gott allein ist reine Aktivität ohne alles Leiden und daher ohne Materie; in allen andern Monaden aber findet sich neben dem aktiven Principe ein Grund von Passivität, ein Materielles, welches auf verschiedene Weise mit feinerer oder gröberer Materiatur sich darstellt. Die durchsichtige Vorstellung, ein Erzeugniß reiner Aktivität, trübt sich durch die der Monade innewohnende Passivität in dem Grade, in welchem das aktive Princip durch den passiven Seynsgrund beschränkt, d. h. die Materiatur gröber wird.

Die verschiedenen Grade ihres Vorstellens bedingen die innere Verschiedenheit der Monaden von einander. Auf der untersten Stufe stehen diejenigen, welche sich in einem beständigen Schlafe befinden. Wird die dunkle Vorstellung so hell, daß sie empfunden wird, so heißt die Monade Seele, welche sich, wenn sie mit vernünftigem Selbstbewußtseyn begabt ist, durch die Aktivität der reflexiven Vorstellung zum Geiste potenzirt. Die an sich einfache Vorstellung kann allein dadurch in eine andere übergehen, daß die das Wesen der Monade ausmachende Kraftthätigkeit als ein Streben oder Begehren an der Stelle der vorhandenen eine andere Vorstellung erzeugt. Bei solchen Monaden, wo die Perception (bewußtlose Vorstellung) nie zur Apperception (bewußten) wird, ist die Aktion so gehemmt, daß das Streben keine Vorstellung durch die andere ersetzen kann. Das vorgestellte Universum verschwimmt in allen seinen Farben und Umrissen; denn die dunkle und verworrene Vorstellung besteht aus einer Menge kleiner Vorstellungen, von denen keine mächtig genug ist, aus der Masse der andern aufzutauchen und im Bewußtseyn sich festzusetzen. In der selbstbewußten Monade aber spiegelt sich das Universum nicht in einem chaotischen Durcheinander, sondern hier hebt sich vielmehr eine Monade aus der Summe zahlloser und verschwimmender Theilvorstellungen heraus, bis dieselbe durch die strebende Aktivität der Monade einer neuen Vorstellung Platz macht.

§. 338. Das Verhältniß der einzelnen Monaden zu einander.

Die Welt ist ganz mit Monaden erfüllt, so daß es nirgends ein Leeres giebt. Allein die einzelnen Monaden verhalten sich durchaus nicht auf gleiche Weise zu einander, sondern wie jede Monade ihre ursprüngliche Einfachheit in eine Menge von Vorstellungen differenzirt, so entstehen in der Erscheinungswelt durch die specifischen Beziehungen der Monaden unter sich zahllose Unterschiede. Eine Vielheit sich gegenseitig auf einander beziehender Monaden bildet wiederum eine Einheit, aber nicht als ein schlechthin Einfaches, sondern als ein Ganzes. Die

Vereinigung kommt dadurch zu Stande, daß eine Centralmonas mit überlegener Macht alle andern ihrem Zwecke dienstbar macht. Diese Centralmonas oder Seele ist das Herrschende, der Leib das Beherrschte, das Organ für die Strebungen der vorstellenden Seele, so daß also das Verhältniß der zu einer Totalität verbundenen Monaden das des Herrschens und des Dienens ist.

Weil jede, auch die geringste Monade, vorstellend und strebend ist, so giebt es nichts schlechthin Materielles in der Natur, jedes Materielle ist organisirt und jedes Organische beseelt. Die Organe und Glieder der Seele sind beziehungsweise gleichfalls Seelen, welche eine gewisse Anzahl von Monaden zu einem gewissen Zwecke versammeln. Eine derartige Versammlung von Monaden gewahren wir in allen organisirten und beseelten Geschöpfen, nicht bloß in den Menschen, sondern auch in den Thieren und Pflanzen. Die Seele heißt Entelechie (Zweckthätigkeit), in so ferne sie das teleologische Verhältniß einer gewissen Summe von Monaden unter einander vermittelt, woraus zugleich folgt, daß, wie keine endliche Monas ohne Materie, so keine Seele ohne organischen Leib existire, über den sie als die Macht des Zweckes gebietet. Im strengsten Sinne des Wortes giebt es eben so wenig eine Zeugung aus Nichts, als einen vollkommenen Tod, sondern was wir Zeugung nennen, ist Entwickelung und Wachsthum, der Tod aber Einwickelung und Abnahme. Die Seelen, welche zu menschlichen bestimmt sind, haben seit Anbeginn der Welt stets in einer organischen Materie existirt, jedoch nur als empfindende oder thierische Seelen, somit ohne Vernunft, und verharren in diesem Zustande bis zur Erzeugung der Menschen, denen sie angehören und somit zu vernünftigen Seelen sich entwickeln sollen.

§. 339. Daseyn und Wesen Gottes.

Die Beschränkung des Endlichen ist Folge seiner Abhängigkeit und diese läßt sich hinwiederum nicht anders erklären, als durch die Annahme absoluter Machtvollkommenheit, welche nicht allein der Grund für die Existenz alles Endlichen ist, sondern namentlich auch die harmonische Ordnung der Welt hervorruft. Eine bestimmte Größe und Figur kann dem Körper nicht durch sich selbst zukommen; da er sie hat, so muß ein unkörperliches Wesen angenommen werden, dem dieselben ihren Ursprung verdanken. Dieses unkörperliche Wesen kann sowohl wegen der Zusammenstimmung, welche unter allen Körpern herrscht, als auch wegen der dem Körper zukommenden Bewegung, die nicht jeder von sich selbst hat, sondern einer von dem andern, für alle nur ein Einziges seyn. Ein Grund aber, warum das Unkörperliche Wesen gerade diese Größe, Figur und Bewegung wählt, läßt sich nur dann angeben, wenn dieses Wesen vernünftig, und, wegen der Schönheit der Dinge, allweise, wegen des unbedingten Gehorsams gegen seinen Willen, allmächtig ist.

Der Beweis für das Daseyn Gottes wird auch also geführt: Jedes zufällige Ding hat seinen Grund in einem andern und so fort in's Unendliche, wenn nicht ein nothwendiges Wesen den Grund aller dem Endlichen anhaftenden Zufälligkeit bildet. Ein solches nothwendiges Wesen muß existiren, weil Zufälliges, d. h. Endliches existirt. Denn

hätte die oberste und nothwendige Grundursache keine Existenz, so könnte überhaupt nichts existiren. Ueberdieß steht das Existirende in der Welt in einem so harmonischen Zusammenhange und ist so zweckmässig geordnet, daß wir genöthigt sind, auch für diese harmonische Zweckordnung einen schöpferischen Grund zu denken.

Gott hat den Grund seiner Existenz in sich selbst und er muß existiren, wenn überhaupt Etwas existirt. Nothwendig ist Gott in Beziehung zur Welt als Grund derselben. Spricht man von einer Nothwendigkeit in Gott selbst, so ist diese seine unbeschränkte Selbstbethätigung. Gottes Existenz ist unendlich, weil seine Macht unendlich ist. Er kann daher mit einem Kreise verglichen werden, dessen Centrum überall und dessen Peripherie nirgends ist. Er selbst existirt weder im Raume, noch in der Zeit, aber er ist der Urheber von Raum und Zeit. Er verwirklicht die metaphysischen Wahrheiten ohne Unterlaß in seinem Verstand, und da dieselbe schöpferische Aktivität die Ideen zu dem vollkommensten Ganzen unter sich verknüpft, so ist Gott zugleich der Inbegriff des absolut Guten oder absolute Vollkommenheit.

§. 340. Die Welt und ihr Verhältniß zu Gott.

Was als Inbegriff aller Vernunftwahrheiten im göttlichen Verstande ideale Wirklichkeit hat, das kann Gott noch in einem andern Sinne realisiren; er kann nämlich eine endliche Welt daraus machen. Das Denkbare ist darum möglich. Gott kann alles Rationelle nach seinem Gefallen schöpferisch gestalten und hat hiebei die Wahl unter einer unendlichen Vielheit von Welten. Aber er verwirklicht nicht alles Mögliche in der Welt, sondern ein solches System von geschaffenen Monaden, welches die größte Vollkommenheit in sich darstellt. Es lag in seinem Rathschlusse, ein Weltsystem zu schaffen, in welchem jede einzelne Monade diejenige Stelle einnimmt, welche sie nach dem Grade ihrer Vollkommenheit fordern kann; statt einer minder vollkommenen Welt würde Gott lieber gar keine geschaffen haben. Hierauf beruht der Optimismus und die Lehre von der prästabilirten Harmonie. Die Harmonie aller Monaden ist das Werk des künstlerischen Willens Gottes. In der Reihenfolge der Geschöpfe herrscht die größte Zweckmässigkeit. Wie jedes Wesen in seiner Natur das Gesetz der Stetigkeit (Continuität) in der Aufeinanderfolge seiner Thätigkeiten eingezeichnet hat, und zwar in so durchgreifendem Sinne, daß ein von dem Strahl des göttlichen Lichtes erleuchtetes Auge aus einer einzigen Thätigkeit oder Kraftäußerung einer Monade zu bemessen vermöchte, von welcher Beschaffenheit die Thätigkeit dieser Monade je war und in alle Ewigkeit seyn wird, so ist die sichtbare Welt ein Continuum zusammenhängender Entwicklungen. Ewig sind die Monaden mit Ausnahme der absoluten Centralmonas (Gottes) nur ihrer Idee nach; ihre Existenz aber ist in so ferne zufällig, als sie von dem schöpferischen Willen Gottes verwirklicht werden. Der allgemeine Zweck der Schöpfung ist die Verwirklichung der größten Vollkommenheit innerhalb der Schranken des Endlichen; um aber diesen Zweck zu realisiren, schuf Gott jedes Einzelne mit Rücksicht auf das Ganze.

Der vollkommene Einklang, in welchem alle Wesen stehen, wird selbst durch das Uebel in der Welt nur scheinbar gestört. Im Einzel-

nen giebt es allerdings Unordnungen und Unregelmässigkeiten; allein das Ganze oder die Harmonie aller Monaden wird davon nicht berührt. Man muß das metaphysische, physische und sittliche Uebel unterscheiden. Das metaphysische ist die Endlichkeit und Beschränkung, welche aber in Wahrheit kein Uebel, sondern eine nothwendige Bedingung der Weltharmonie sind, weßhalb es Gott ausdrücklich wollte. Das Universum stellt als endlich und beschränkt nur in dem Zusammenklang aller Monaden durch das Bezogenseyn des Einzelnen auf das Viele und das Ganze in räumlicher und zeitlicher Entwicklung die göttliche Größe, Weisheit und Güte auf das würdigste dar.

§. 341. Anthropologie und Erkenntnißlehre.

In so ferne die Seele des Menschen nach Zweckbegriffen thätig ist, so muß der Leib, den sie beherrscht, in allen seinen Bestandtheilen zweckmässig angelegt seyn. Die Seele percipirt die Welt nur mit Hülfe ihrer leiblichen Organe, so daß also diese nothwendig von einer solchen Beschaffenheit seyn müssen, daß sie den Zweck, für welchen sie wirken, nämlich die Abspiegelung des Macrocosmus in dem Microcosmus, erfüllen. Leib und Seele schließen, so ferne beide Monaden sind, sich gegenseitig nicht aus, bilden also keinen diametralen Gegensatz. Die Verbindung von Monaden, somit auch die Vereinigung von Leib und Seele ist nicht Zusammensetzung, sondern lebendige, organische Beziehung. Durch die ideale Einheit von Leib und Seele findet zwischen den Perceptionen der Seele und den Veränderungen des Leibes die vollkommenste Uebereinstimmung statt; es giebt demnach weder eine leibliche Bewegung, der nichts in der Seele, noch einen Gedanken des Geistes, dem nichts im Leibe entspräche; nur kommt uns diese Wechselwirkung nicht immer zum Bewußtseyn. Die Vermittlung zwischen Seele und Leib vollzieht also die Entelechie der Seele selbst, welche sich ihren Leib bildet und für ihre Zwecke einrichtet.

Die menschliche Vernunft ist das Vermögen, die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, überhaupt das Rationelle, zu denken. Sie bekommt die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten nicht anders woher, sondern schöpft sie aus ihrem eigenen Wesen. Der Anlage oder Fähigkeit nach hat der menschliche Geist alle Vernunftwahrheiten, alle Ideen in sich, so daß unser Lernen ein bloßes Wiedererinnern ist. In organischer Fortbildung wachsen die reinen Gedanken aus den mehr oder weniger trüben Vorstellungen heraus und verleihen letzteren den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

§. 342. Grundzüge der Ethik.

Wie das Vorstellen der Monade zum Denken, so steigert und verklärt sich das Streben zum Wollen, welches mehr ist, als die allgemeine Spontaneität der Thätigkeit, die allen Wesen in einem gewissen Grade zukommt. Die Thätigkeit des Willens ist Freiheit, welche sich aber nur da findet, wo vernünftiges Denken ist. Der freie Wille wird durch Zweckvorstellungen bestimmt, wobei der Grad der Freiheit um so größer ist, je mehr die Vernunft auf den Willen bestimmend einwirkt, und um so geringer, je mehr derselbe von seinen Leidenschaften, d. h. von seinen verworrenen, thierähnlichen Vorstellungen

sich beherrschen läßt. Der Bestimmungsgrund für den Willen liegt stets im Menschen selbst; er bestimmt sich nach seinen Vorstellungen, die sein Werk sind.

Das Wollen strebt die Glückseligkeit, die ungehinderte Entwicklung der dem Menschen eigenthümlichen Thätigkeit, an, was so viel heißt, als möglichste Vollkommenheit, welche dann eintritt, wenn die Thätigkeit im Denken und Handeln auf die umfassendste Weise sich verwirklicht, so daß sie dadurch nicht allein den Zweck der Monade an sich verwirklicht, sondern zugleich auch die Stelle, zu welcher diese in der Harmonie des Weltganzen berufen ist, vollkommen ausfüllt. In so ferne Gott den Menschen als eine vernünftige Monade schuf und der menschliche Wille von der Vernunft bestimmt wird, kommt wohl die allgemeine Richtung des Willens von Gott, aber niemals die Nöthigung zum Handeln. Gott zwingt uns nicht, vernünftig zu denken, auch nicht, in Uebereinstimmung oder im Widerspruch damit zu handeln. Er wußte allerdings voraus, daß der Mensch sündigen werde; wenn er ihn dennoch frei schuf, so geschah es mit Rücksicht auf die Vollkommenheit der Welt, wobei er den Menschen gerade so ließ, wie er seiner Idee nach schon vor der Erschaffung war.

Die Geister, welche Abbilder der Gottheit sind, sind fähig, in eine Art Gesellschaft mit Gott zu treten, der für sie das ist, was ein Fürst für seine Unterthanen oder vielmehr ein Vater für seine Kinder ist. Die Gesammtheit aller Geister bildet die Stadt Gottes, d. h. den vollkommensten Staat, welcher unter den vollkommensten Monarchen möglich ist. Diese wahrhaft allgemeine Monarchie ist eine sittliche Welt in der natürlichen, das erhabenste unter den Werken Gottes. Wie zwischen dem Reiche der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen, so herrscht auch zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem sittlichen Reiche der Gnade, d. h. zwischen Gott als Urheber des Universums und Gott als Monarchen der göttlichen Stadt der Geister eine vollkommene Harmonie. Diese Harmonie bewirkt, daß die Dinge auf dem Wege der Natur selbst zur Gnade führen und daß die Sünden nach der Ordnung der Natur und kraft der Verkettung der Verhältnisse selbst ihre Strafe mit sich bringen, wie die guten Handlungen ihre Belohnung nach sich ziehen. Unter dieser vollkommenen Regierung bleibt keine gute Handlung ohne Belohnung, keine böse ohne Bestrafung, wenn dieß auch nicht immer sogleich geschieht, sondern Alles schlägt zum Wohle derjenigen aus, welche in diesem großen Staate ihre Pflichten erfüllen, den Urheber des Guten nach Gebühr lieben, sich in der Betrachtung seiner Vollkommenheiten gefallen und ihm nachahmen. Erwägt der Mensch diese Fülle der göttlichen Weisheit, welche sich in Allem als höchste Zweckmässigkeit beurkundet, so muß er von dem Gefühle der reinsten Liebe durchdrungen seyn. Der Weise und Tugendhafte setzt im Gefühle dieser Liebe Alles ins Werk, was er dem Willen Gottes angemessen hält, und giebt sich mit dem, was der nachfolgende und entscheidende Wille Gottes erfolgen läßt, zufrieden. In der Zufriedenheit des Gemüthes besteht die menschliche Glückseligkeit, zu deren Besitze man allein durch Weisheit, Tugend und Seelenruhe gelangt. Ihr Preis ist die stille Freudigkeit im ganzen Thun und Wesen des Menschen.

§. 343. Commentatoren und Zeitgenossen des Leibnitz.

Als Commentatoren der Philosophie des Leibnitz verdienen Hansch und Georg Bilfinger erwähnt zu werden. Indeß war die Ausbreitung dieser Philosophie und ihr Eingang in den Schulen dadurch aufgehalten, daß sie in kein systematisches Lehrgebäude gebracht war und zu gleicher Zeit auch andere Gelehrte eine Reform der Schulphilosophie nach verschiedenen Gesichtspunkten versuchten. Ehrenfried von Tschirnhausen (1651 — 1708), ein berühmter Mathematiker und Physiker, wies der Methodenlehre die Erforschung der Natur und ihrer Geheimnisse als Hauptaufgabe zu und verfaßte eine auf Mathematik gebaute Logik, während Christian Thomasius (1655 — 1728) sein Augenmerk mehr auf Ethik und Politik richtete. Die reine speculative Weltweisheit, welche die allgemeine Grundlage aller andern rein menschlichen Wissenschaften ist, begreift nach ihm Logik, Physik und Mathematik in sich; die Metaphysik hielt er in der Form, in welcher sie damals gelehrt wurde, für unnütze, eitle Grübelei; die angewandte Weltweisheit aber ist theils Medicin, in so ferne sie für das zeitliche Wohl des Körpers, theils Rechtswissenschaft, d. h. Ethik, Oekonomik und Politik, in so ferne sie für das Wohl der Seele sorgt. Franz Buddeus (1663 — 1729), welcher sich um die Geschichte der Philosophie verdient machte, war Eklektiker, wie auch Grundling (1671 — 1729), ein Schüler des Thomasius, welcher als Sammler für die Geschichte der Philosophie Erwähnung verdient. Zu den Schülern des Thomasius gehört auch Andreas Rüdiger († 1731), welcher in seinen Schriften viel Scharfsinn, aber auch eine große Neigung zu Hypothesen zeigt.

II. Eklektischer Dogmatismus des Christian Freiherrn von Wolff (1679 — 1754).

§. 344. Begriff und Eintheilung der Philosophie.

Alle diese Philosophen, Tschirnhausen vielleicht ausgenommen, waren zum Theil durch Leibnitz angeregt worden, dessen Ideen sie mehr oder minder benützten; allein erst Wolff wagte es, eine vollständige Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften aufzustellen, die er auch größtentheils ausführte. Ihrem Inhalte nach ist seine Philosophie eklektischer Dogmatismus. Er vereinigte den bereits durch andere Forscher, vorzüglich durch Leibnitz, vorbereiteten Stoff zu einem systematischen Ganzen, um auf diese Weise ein für den Schulgebrauch geeignetes Lehrgebäude zu gründen. Die wissenschaftliche Entwicklung der gegebenen Begriffe und Lehrsätze glaubte er durch Anwendung der mathematischen Methode am sichersten zu erzielen. Die Philosophie, welche er als die Wissenschaft von dem Möglichen und Wirklichen in Bezug auf den Grund seines Seyns bezeichnet, zerfällt in zwei Theile, in die theoretische und in die praktische, von denen jene das vernunftgemässe Wissen, diese aber das vernunftgemässe Handeln zum Gegenstande hat. Die theoretische Philosophie selbst theilt er wieder in die Logik und Metaphysik, welche letztere die Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie in sich begreift, die praktische aber umfaßt die Sittenlehre, das Naturrecht und die Politik.

§. 345. Andeutungen über die Ontologie.

Die Ontologie, die unter den lateinischen Werken Wolff's das wichtigste und eigenthümlichste ist, enthält eine vollständige systematische Darstellung der Begriffe des Seyns, des Ens oder Dinges (der allgemeinsten Categorien der Wirklichkeit). Allerdings werden in derselben nur die abstraktesten ontologischen und mathematischen Bestimmungen des Wirklichen aufgeführt, zugleich aber wird jeder Begriff durch vollständige Analyse erschöpft und nach seiner unmittelbaren Gegebenheit im Bewußtseyn bestimmt. Wir sind nach Wolff uns am unmittelbarsten unser selbst und anderer Dinge bewußt; in dieser unzweifelhaften Erfahrung liegt aber der Schlußsatz, daß wir sind, als die erste und ursprünglichste Gewißheit, welche der Ausgangspunkt aller andern vermittelten Gewißheit ist. Jede Demonstration muß also dahin gehen, Alles, was erwiesen wird, uns eben so gewiß zu machen, als dieß unser Seyn für uns ist und eben deßhalb dieses zum Principe und Ableitungspunkte jeder vermittelten Gewißheit zu erheben suchen. In dieser subjektiven Selbstgewißheit liegt zugleich schon der Satz des Widerspruches, nur in besonderer Anwendung, mit eingeschlossen; in dieser, wie in aller übrigen bestimmten Gewißheit schließt diese eben damit ihr Gegentheil aus. Hieraus ergiebt sich der Begriff des Möglichen als desjenigen, was nichts Widersprechendes in sich enthält.

Ding ist Alles, was möglich ist, es mag wirklich seyn oder nicht. Die Verwirklichung des einzelnen Dinges liegt in seiner Prädetermination durch alles ihm vorausgehende Wirkliche. Es ist also ein nothwendiges Produkt der Zusammenwirkung aller frühern Dinge, welche zur Möglichkeit oder dem Wesen einer Sache noch hinzukommen muß, damit es seine Wirklichkeit erreiche. Dieß ist eben der zureichende Grund, warum es vielmehr ist, als nicht ist. Das Wesen eines Dinges besteht darin, daß es nur auf diese bestimmte Art und Weise möglich ist, während jede andere Art für dasselbe schlechthin unmöglich oder widersprechend wäre. Dieses Gegentheil des schlechthin Unmöglichen macht eben das Nothwendige an ihm aus. Demnach ist Alles, was sich als nothwendige Eigenschaft an ihm zeigt, zu seinem Wesen zu rechnen, damit aber zugleich zu dem, was an jedem Dinge unvergänglich, unveränderlich und von allem Andern durchaus unabhängig ist. Das nothwendige Wesen des Dinges kommt in dem Begriffe desselben zum Bewußtseyn. Im Wesen eines Dinges liegt auch die Vollkommenheit, welche jedem nach seiner Art zuzurechnen ist. Je mehr daher das einzelne Ding nur seinem Wesen entspricht, desto vollkommener ist es. In so ferne aber in den Dingen, welche zusammengesetzt sind, sehr verschiedene Grade von Vollkommenheit stattfinden können, so ist klar, daß, wenn ein Ding von einer gewissen Art einen gewissen Grad von Vollkommenheit hat, es eben so gut auch einen andern hätte haben können. Der eine Grad der Vollkommenheit ist so möglich, als der andere, indem einer so wenig dem Wesen des Dinges widerspricht, als der andere. Dieß ist das Zufällige an ihm, d. h. dasjenige, wovon das Entgegengesetzte seyn kann oder dem das Entgegengesetzte nicht widerspricht. Da nun das Wesen der Dinge nothwendig ist, so muß auch Alles, was in diesem allein gegründet ist, nothwendig, mithin auch

unveränderlich seyn. Diese Bestimmungen haben daher alle Dinge, welche einerlei Wesen haben, miteinander gemein; wir nennen sie Dinge von einerlei Art.

Aber diese können doch zugleich in dem, was nicht bloß aus ihrem Wesen stammt, sondern dem Zufälligen im weitesten Sinne an ihnen angehört, von einander unterschieden seyn. Deßhalb ist aber das Zufällige an den Dingen keineswegs ohne seinen zureichenden Grund (indeterminirt), nur kann dieser nicht mehr in dem Wesen desselben als der Quelle des Nothwendigen gefunden oder jenes dadurch erklärt werden, sondern er ist nur in der Beziehung und dem Zusammenhange der einzelnen Dinge unter einander zu finden, in dem überhaupt, wodurch das Eine die Ursache von einer Beschaffenheit des Andern wird. Dieß ist daher zugleich das Veränderliche an ihnen, indem es in jedem Dinge nur so lange fortdauert, als die Beziehung zu den andern Dingen stattfindet, welche Ursache dieser Beschaffenheit geworden sind. So ist Eigenschaft das Bleibende, welches aus dem Wesen des Dinges folgt und durch die Veränderungen selbst als das Modificirbare sich hindurch zieht, Beschaffenheit aber, was, aus den wechselnden Verhältnissen zu den andern Dingen hervorgehend, überhaupt die Modificirbarkeit der Eigenschaften selbst enthält. Jedoch giebt es weder eine Eigenschaft, noch eine Beschaffenheit in irgend einem Dinge, welche nicht entweder in seinem Wesen oder in dem Zusammenhange mit den übrigen Dingen seinen zureichenden Grund hätte (determinirt wäre). Wir nennen jenes zwar das Nothwendige, dieses das Zufällige, nicht deßhalb, weil dieses weniger determinirt wäre, als jenes, sondern weil wir den zureichenden Grund der Determination des Letztern nicht vollständig zu erkennen vermögen, welcher in dem unendlichen Zusammenhange der Dinge unter einander liegt. Das Resultat ist also vollständiger Determinismus.

§. 346. Andeutungen über die Psychologie und Kosmologie.

Unter Seele versteht Wolff dasjenige Ding, „welches sich seiner und anderer Dinge außer ihm bewußt ist, in so weit wir uns unser und anderer Dinge als außer uns seyender bewußt sind." Das Daseyn der Seele ist für jeden Wissenden als solchen unmittelbar gewiß. Wie alle Bewegungen des Körpers aus dem Wesen seiner eigenen Zusammensetzung folgen, so folgen auch alle Bewegungen der Seele nur allein aus ihrem Wesen, dem gemäß sie sich die Welt vorstellt. Nur die Seelen der Menschen sind Geister, also mit Vernunft und freiem Willen begabte, einfache, vorstellende Substanzen, folglich auch allein unsterblich, während die Seelen der Thiere zwar Vorstellungskräfte, aber keinen Verstand, keine Freiheit und keinen Willen haben.

Die Welt ist eine Reihe endlicher und veränderlicher, theils gleichzeitiger, theils auf einander folgender und mit einander zu einem Ganzen verbundener Dinge. Die Bestandtheile der physischen Welt sind die Körper, die Bestandtheile der Körper aber die einfachen Elemente oder Einheiten, welche keine Raumgrößen seyn und deßhalb auch nicht durch Quantität oder Figur, sondern nur durch Kräfte oder Qualitäten sich von einander unterscheiden können. Diese qualitative Verschiedenheit hebt aber ihre Einheit unter einander, vermöge welcher der

Zustand des einen Elementes mit dem aller übrigen im Zusammenhange steht, keineswegs auf. Aus diesem Verhältnisse geht die Continuität und räumliche Ausdehnung der Körper hervor. Jedem Körper kommt ein gewisses Maaß von Trägheit zu, vermöge deren er in seinem Orte und Seyn zu beharren, und von Bewegungskraft zu, vermöge deren er auch außer sich zu wirken und seinen Zustand zu verändern strebt.

§. 347. Grundzüge der Theologie.

Der Beweis für das Daseyn Gottes beruht, wie ihn Wolff ausführt, ganz auf dem kosmologischen Argumente. Wir sind; Alles jedoch, was ist, hat einen zureichenden Grund seiner Existenz, welcher nur in einem Wesen gefunden werden kann, das, indem es Grund des Andern ist, zugleich Grund der eigenen Existenz ist. Weder wir selbst, noch irgend Etwas in der erscheinenden Welt, noch die Welt selber kann dieses schlechthin nothwendige Wesen seyn, in so ferne alle Eigenschaften, welche aus seinem Begriffe folgen und von ihm unzertrennbar sind, an uns, wie an den Weltdingen, negirt werden müssen. Das schlechthin nothwendige Wesen ist daher eben so wohl von der Welt und ihren Elementen, als auch von unserer Seele unterschieden, weßhalb der Grund der Wirklichkeit aller Dinge in ihm zu suchen ist. Gott ist demnach ein aus sich selbst seyendes Wesen, in welchem der Grund der Wirklichkeit der Welt und der Seele zu finden ist. Wolff schließt also aus der einfachsten Grundthatsache des Wirklichen überhaupt auf die Existenz eines nothwendig wirklichen oder absoluten Wesens.

Die Prädikate, welche Gott zum allerrealsten Wesen machen, gewinnen wir dadurch, daß wir diejenigen Eigenschaften, welche wir in der Welt für die vollkommensten halten, Gott in absoluter Vollkommenheit beilegen. Weil nämlich das Wesen Gottes Aehnlichkeit hat mit dem Wesen unserer Seele, die Seele aber sich selbst erkennt, mithin auch einen Begriff von sich selbst hat, so hat sie dadurch allein schon zugleich einen Begriff von Gott. Denn da unser Wesen und die in ihm gegründeten Eigenschaften eingeschränkt sind, Gott aber Alles, was er ist, auf unendliche Weise ist, so dürfen wir nur die Einschränkungen unseres Wesens und seiner Eigenschaften hinweglassen, um den Begriff von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes zu erhalten. Allein nur die unendliche Vollkommenheit derjenigen Eigenschaften, welche den Menschen zu dem vollkommensten unter den empirisch bekannten Weltwesen erheben, kann auch Gott zum allerrealsten Wesen machen, also vor Allem Verstand, Freiheit und Güte. In dem Verstande Gottes waren alle Dinge ihrer Möglichkeit und ihrem Begriffe nach von Ewigkeit her enthalten, da nichts möglich ist, außer in wie ferne es Gott von Ewigkeit her erkannte. Alles, was ist, ward von ihm geschaffen und zwar durch Vernunft und Willen.

§. 348. Grundzüge der Ethik und Politik.

Die menschliche Seele hat nicht bloß ein Empfindungsvermögen und Denkkraft, sondern auch ein Begehrungsvermögen, welches ein doppeltes ist, ein niederes oder sinnliches, welches auch der Seele der Thiere zukommt, und ein höheres oder vernünftiges, welches den Menschen vor den Thieren auszeichnet. Das wirkliche Begehren oder Ver-

abscheuen des einzelnen Menschen richtet sich jedesmal nothwendig nach den in ihm vorherrschenden sinnlichen oder verständigen und vernünftigen Vorstellungen. Wolff charakterisirt seinen Determinismus durch die Meynung, die Bestimmungen des obern Begehrungsvermögens (der praktischen Vernunft) erfolgen mit eben der Nothwendigkeit aus den klaren und deutlichen Vorstellungen der sittlichen Güter, mit welcher die sinnlichen Begierden aus dem Uebergewichte des untern Begehrungsvermögens oder der Sinnlichkeit hervorgehen, welche Scheingüter mit wahren Gütern verwechselt. Auf diesem Standpunkte beschränkt sich also alle moralische Wirksamkeit auf die Aufklärung des Verstandes durch die Mittheilung klarer und deutlicher Vorstellungen. Sittlich gut ist dasjenige, was den Zustand des Menschen als eines verständigen und vernünftigen Wesens wahrhaft vervollkommnet, sittlich böse aber, was ihn in dieser Beziehung unvollkommener macht. Demnach lautet der allgemeine Grundsatz des sittlichen Handelns also: Thue dasjenige, was dich und deinen eigenen Zustand, wie auch jenen aller deiner Mitmenschen, so viel an dir liegt, wahrhaft vollkommener macht, und unterlasse das Gegentheil. Die Verbindlichkeit dieses Grundsatzes liegt in der Göttlichkeit der Vernunft selbst, der wir nach dem Willen Gottes, welcher uns als Vernunftwesen geschaffen hat, unbedingt gehorchen sollen. Die Glückseligkeit des Menschen endlich besteht in dem immerwährenden Fortschreiten zu immer größerer Vollkommenheit.

Soll aber das ganze Menschengeschlecht zu immer größerer Vollkommenheit gelangen, so muß auch für das gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen im Staate das Sittengesetz als naturrechtliche Vorschrift gelten, daß jeder nur dasjenige thun dürfe, was die Vollkommenheit des eigenen Zustandes und des Zustandes anderer erhält und befördert, Alles aber unterlassen müsse, was den eigenen oder anderer Menschen Zustand unvollkommener machen würde.

§. 349. Verbreitung der Wolff'schen Philosophie.

Das Lehrgebäude, welches Wolff gründete, fand wegen seiner Vollständigkeit und Bündigkeit in allen höheren Unterrichtsanstalten Deutschlands Eingang und erhielt sich bis auf die Zeit der durch Kant unternommenen Umgestaltung der Philosophie, was den großen Vortheil hatte, daß der gemeine Empirismus mit seinem Gefolge von Materialismus und Irreligiosität bei den Deutschen nicht in der Art um sich greifen konnte, wie in Frankreich. Allein als gemeiner Dogmatismus konnte es den Angriffen der Scepsis eben so wenig widerstehen, als jenen der Dialektik der neuesten Philosophie. Indeß fand es schon früher an Joachim Lange und Pierre Crousaz entschiedene Gegner. Da aber diese Männer, wie Wolff, von Reflexionsbegriffen ausgingen, welche freilich von den seinigen verschieden waren, so gelangten sie allerdings zu andern Resultaten, allein dieselben boten eben so wenig Haltbarkeit. Der scharfsinnigste Bestreiter der Philosophie Wolff's war Crusius.

§. 350. Christian August Crusius (1712—1775).

Die Vernunft ist nach Crusius der Inbegriff solcher Wahrheiten, deren Gegenstand unveränderlich ist. Alle unsere Gewißheit stützt sich

entweder auf den Satz des Widerspruches, wie die der mathematischen Wahrheiten, oder auf das Gefühl der Unmöglichkeit, die Sache anders denken zu können, wie die philosophischen. Der letzte Grund und Quell aller objektiven Gewißheit ist die göttliche Vernunft, deren Nachbild die endliche des Menschen ist. Demnach sind alle Begriffe, Sätze und Schlüsse, welche die Vernunft allein ohne den geringsten Einfluß des Willens des Individuums aus sich selbst gewinnt, für zuverlässig zu halten. Die Existenz der Außenwelt, deren Wirklichkeit durch die innere Nöthigung unseres Bewußtseyns, wie durch die Wahrhaftigkeit Gottes verbürgt ist, setzt Zeit und Raum und ein Princip der Thätigkeit voraus. Ein nothwendiges Seyn kommt nur Gott zu, die Welt aber hat eine zufällige Existenz, in so ferne sie zu seyn anfing und ihr Nichtseyn nicht weniger denkbar wäre. Da sie auch freie Wesen in sich begreift, so kann in ihr keine vorherbestimmte Harmonie stattfinden. Die Welt ist zwar in Bezug auf den Zweck der Schöpfung sehr gut, doch nicht erweislich die beste von allen möglichen Welten. Alle Geister mit klarem und deutlichem Bewußtseyn sind für einen ewigen Zweck geschaffen, nach dem sie ihrer Natur gemäß streben. Die Fähigkeit für eine ewige Fortdauer und das wirkliche Streben nach derselben gewähren die sicherste Bürgschaft für die Unsterblichkeit der Seele.

§. 351. Commentatoren und Fortbildner der Philosophie Wolff's.

Die zahlreichen Anhänger, welche Wolff's Philosophie fand, traten theils, wie Thümmig zu Cassel, Bilfinger in Tübingen, Knutzen, Kants Lehrer, als Commentatoren derselben auf, theils bearbeiteten sie einzelne Theile selbstständig. Baumgarten brachte zuerst die Philosophie der Kunst durch seine Aesthetik in ein System und führte sie auf das Princip der intellektuellen Vollkommenheit, in so ferne dieselbe sinnlich anschaulich gemacht wird, zurück. Friedrich Meyer in Halle commentirte nicht bloß diese Aesthetik, sondern verfaßte auch ein Lehrbuch der Logik und Metaphysik, welches Kant bis zum Erscheinen seiner kritischen Schriften seinen Vorlesungen zu Grunde legte. Johann Heinrich Lambert, ein ausgezeichneter Physiker und Mathematiker, machte sich auch auf dem Gebiete der Speculation durch seine kosmologischen Briefe und sein neues Organon und seine neue Architektonik der Philosophie berühmt. Nicolaus Tetens legte in seinen philosophischen Untersuchungen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung einen großen Schatz von Erfahrungen nieder. Johann August Eberhard erwarb sich als Aesthetiker großen Ruhm, während Feder als Professor in Göttingen und durch seine Lehrbücher großen Einfluß ausübte. Zu Feders Commentatoren gehört auch August Titel in Carlsruhe.

III. Georg Berkeley's (1684 — 1754) Idealismus.

§. 352. Berkeley's Erkenntnißtheorie.

Der irländische Bischof Berkeley stellte einen Idealismus auf, welcher die Gefahren, die der Empirismus für den Glauben an das Uebersinnliche hatte, beseitigen sollte. Dem unmittelbaren Bewußtseyn ist nach ihm offenbar nur eine Mannigfaltigkeit von nach Inhalt und Grad durchaus bestimmten Vorstellungen gegeben, unter denen indeß der

durchgreifende Unterschied obwaltet, daß die Seele gewisser Vorstellungen als innerlicher sich bewußt ist, gewisse andere aber als außer ihr vorhandene, deßhalb aber nicht als von außen bewirkte auffaßt. Was wir also Ding in der Sphäre des Sinnlichen nennen, ist nur eine Verbindung sinnlicher Vorstellungen zur Einheit. Ein jedes Sinnending ist unendliche Vorstellbarkeit, während die bestimmte Einheit (Complexion), in der es gerade von uns gewußt wird, nur unsere zufällige Auffassung desselben ist. Die Annahme einer materiellen Welt hebt sich also selbst auf; indem sie gewußt wird, kann sie eben nichts Materielles seyn. Das eigentlich Wirkliche ist schlechthin nur als von geistiger Natur zu denken; nur geistige Substanzen existiren. Soll also von dem Grunde einer von Außen stammenden Veränderung in unserm Geiste die Rede seyn, so kann derselbe nur in einem andern Geiste gesucht werden. In so ferne sich an der Sinnenwelt uns eine Unendlichkeit von innerem Zusammenhange, von Harmonie und Schönheit offenbart, so kann nur ein unendlich übermächtiger Geist es seyn, welcher in uns der Grund jener Vorstellungen ist. Eben so verkündigt die Schönheit und Harmonie derselben die Weisheit dieses ihres Urhebers. Der absolute Geist oder Gott ist es also, dessen Ideen wir in den sinnlichen Dingen anschauen und der in ihrer Unendlichkeit seine Allmacht, in ihrer Ordnung aber seine Weisheit offenbart. Die Sinnenwelt, welche nichts Anderes ist, als die von uns vorgestellten göttlichen Ideen, ist nur in dem Geiste und für den Geist, weil sie nichts Anderes ist, als Vorstellung, und es ein Widerspruch wäre, diese auch an sich, als ein Nichtvorstellbares, existiren zu lassen; allein dieß entzieht ihr die empirische Realität nicht, vielmehr bleibt der unüberwindliche Gegensatz, welcher in dem unmittelbaren Bewußtseyn zwischen der Objektivität der Außenwelt und der Subjektivität seiner eigenen inneren Vorstellungen sich findet, in Berkeley's Theorie unvermittelt. Da wir durch Gott Alles schauen und ihn selber, in wie ferne überhaupt ein Geist anschaubar ist, nämlich nur in seinen Werken, in den Ideen, so hat das Daseyn Gottes für uns weit größere Evidenz, als das Daseyn der andern geschaffenen Geister.

§. 353. Die Freiheit des menschlichen Willens.

Wiewohl wir theoretisch ganz von dem Willen Gottes abhängen, so sind wir doch in praktischer Beziehung frei. Denn die endlichen Vernunftwesen besitzen das Vermögen der Selbstbestimmung, welches zwar beschränkt und als Vermögen von Gott abhängig ist, aber doch von den Menschen mit Freiheit ausgeübt werden kann. Der höchste und natürlichste Grund der Handlungen liegt daher zwar stets in Gott und seinem Willen, der nächste sittliche Beweggrund der Handlungen aber liegt in dem Willen des Menschen. Da nun jede Handlung erst durch den sittlichen Beweggrund des Handelnden, welchen dieser sich selbst mit Freiheit und Besonnenheit wählt und sich vorsetzt, gut oder böse wird, so ist deßhalb auch nicht Gott, sondern stets nur dem mit Freiheit und Besonnenheit handelnden Menschen aller Irrthum und alle Sünde zuzuschreiben.

Drittes Capitel.

Die Scepsis, die Popularphilosophie und Mystik.

I. David Hume's (1711—1776) Scepsis.

§. 354. Hume's Erkenntnißtheorie.

Urheber der vollendeten Scepsis, in welche Locke's Empirismus in England überging, war David Hume aus Edinburg, nach dessen Ansicht alle Erkenntnisse aus der Erfahrung entspringen. Er unterschied zweierlei Wahrnehmungen, einige sind Eindrücke (Impressionen) dessen, was wir sehen, hören oder fühlen, andere sind Gedanken und Vorstellungen, welche nur Copien jener Eindrücke sind und sich von denselben durch den geringeren Grad ihrer Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Angeborne Ideen giebt es nicht, wenn man unter denselben ursprüngliche Vorstellungen verstehen will, welche auf keinen vorangehenden unmittelbaren Sinneneindruck oder ein Gefühl desselben sich beziehen. Die Vorstellungen verbinden sich nach ihrer Aehnlichkeit oder ihrer Coexistenz oder nach ihrer Succession und ihrem Zusammenhange, aber nicht durch aprioriſche Schlüsse, sondern nach der Erfahrung, welche uns die Dinge in solchen Verbindungen zeigt. Durch Eindrücke nehmen wir nur das Zugleichdaseyn und die Aufeinanderfolge von Dingen wahr; diese einzelnen Eindrücke sind bestimmt und genau von einander zu unterscheiden; allein von einem wesentlichen Zusammenhange derselben findet sich keine Impression, die es doch wohl geben müßte, wenn ein solcher Zusammenhang für uns gewiß seyn sollte. Die Kräfte, welche wir annehmen und als verborgene Ursachen betrachten, woraus die Wirkungen hervorgehen sollen, sind nur Gebilde unserer Einbildungskraft. Ursache, Wirkung und Kraft sind Vorstellungen ohne alle objektive Bedeutung.

Das Daseyn Gottes ist nach Hume ungewiß, weil wir von unseren freien und besonnenen Handlungen, die nach Zwecken geschehen, nicht schließen können, daß Alles, was im Weltall scheinbar nach Zweckbegriffen vorgeht, in Folge der freien Thätigkeit eines Wesens erfolge, welches, gleich uns, nach Zwecken handelt. Ebenso ungewiß ist eine gerechte Vergeltung der freien Handlungen des Menschen in einem künftigen Leben, in so ferne sie bloß eine religiöse Voraussetzung ist. Auch die Unsterblichkeit der Seele unterliegt großen Zweifeln. Denn die Fortdauer der Seele kann nur aus der vorausgesetzten Annahme des Daseyns Gottes oder durch Gründe bewiesen werden, welche aus der Analogie der Natur entlehnt sind; allein die Analogie der Natur ist jener gläubigen Annahme vielmehr entgegen.

§. 355. Grundzüge der Ethik.

Hume, nach dem der Grund der Moralität unserer Handlungen nicht darin besteht, daß sie mit der Vernunft übereinstimmen, setzt einen angebornen moralischen Sinn voraus, welcher lediglich die Empfänglichkeit für das Angenehme oder Unangenehme enthält, das gewisse Handlungen ohne alle Rücksicht auf unser persönliches Interesse dabei begleitet. Auf jenem Unterschiede beruht auch der Gegensatz zwischen Tugend und Laster. Alle Empfindungen und Handlungen, welche

von einem unmittelbaren Wohlgefallen begleitet sind, tragen nach ihm den Charakter des Wohlwollens an sich. Die Tugend ist daher eine Eigenschaft des Geistes, welche dem Zuschauer den angenehmen Genuß des Wohlwollens gewährt. Die Gerechtigkeit ist durchaus nicht ursprüngliche, sondern conventionelle Eigenschaft, welche wir nur ihres Nutzens wegen hochschätzen. Die Verpflichtung zur Tugend ist keine andere, als der Instinkt eines jeden wohlgeordneten Geistes, seinen wohlwollenden Neigungen Raum zu geben und ihnen auf vernünftige Weise zu folgen. Der Selbstmord ist nach ihm weder eine Pflichtverletzung gegen Gott, noch gegen sich selbst, noch gegen andere. Denn der Selbstmörder verletzt dadurch, daß er sich der Freiheit bedient, seine Kräfte nach eigener Selbstbestimmung zu gebrauchen, die Ordnung des Ganzen nicht; er frevelt nicht gegen sich selbst, indem er sich nur von der Last eines Lebens befreit, welches für ihn keinen Werth mehr hat, endlich auch nicht gegen die Rechte der Gesellschaft, indem er nur aufhört, in derselben zu wirken.

§. 356. Die Ethik des Adam Smith (1723 — 1790) und Ad. Ferguson (1723 — 1816).

Nach Smith ist das Ziel aller Moralität, eine solche Herabstimmung der Leidenschaften und der wechselseitigen Ansprüche hervorzubringen, daß die allgemeine Sympathie niemals verletzt werde, sondern daß unsere Empfindungen und Handlungen die Sympathie des Zuschauers erhalten können. Auf dieser Grundlage nun ruhen alle erhabenen Tugenden, die Selbstverleugnung und die Herrschaft über sich selbst; sie beseitigt alle Bosheit; denn gegen diese wendet sich die Sympathie aller.

Für Ferguson ist die Moral die Lehre von den Gesetzen des Willens, die sich auf drei Grundgesetze zurückführen lassen. Die Menschen begehren von Natur, was sie für sich nützlich halten. Diese Neigungen und Begehrungen kann man insgesammt im Gesetze der Selbsterhaltung zusammen fassen. Eben so unmittelbar begehren sie aber auch das Wohlseyn ihrer Mitgeschöpfe; er nennt dieß das Gesetz der Geselligkeit, unter dem er zunächst das Gefühl des natürlichen Wohlwollens, der Sympathie, aber auch den Trieb nach Zusammengesellung versteht. Endlich begehren die Menschen von Natur Alles, was auf Vortrefflichkeit abzielt und verabscheuen das Gegentheil.

II. Gegner der Scepsis.

§. 357. Thomas Reid († 1795).

Hume's Scepsis fand in England anfangs mehrere Gegner, als Anhänger; unter jenen sind Reid, Oswald, Beattie und Priestley die bedeutendsten. Nach Reid, welcher zuerst den Dogmatismus aus dem Standpunkte des Gemeinsinnes vertheidigte, giebt es gewisse unmittelbare, durch sich selbst einleuchtende Grundwahrheiten, welche eines Beweises weder fähig, noch bedürftig sind und von dem Gemeinsinne unbedingt anerkannt werden. Diese bilden die eigentliche Grundlage der Philosophie und die Norm für die Wahrheit aller abgeleiteten Sätze, indem Alles, was denselben widerspricht, nothwendig falsch sey. Auch sind wir uns gewisser leitender Principien unseres Handelns be-

wußt, denen wir unsere sonstigen Zwecke unterwerfen. Diese Vernunftprincipien des Handelns lassen sich auf ein doppeltes Princip, auf den Begriff des Guten und zwar in Beziehung auf das Ganze und auf den Begriff der Pflicht in Beziehung auf uns selbst zurückführen. Dieser ist das höchste rationale Princip für das Handeln.

§. 358. Jeames Beattie, Oswald und Priestley.

Beattie erkannte dem gemeinen Menschenverstande das letzte entscheidende Urtheil über Wahrheit und Falschheit zu. Selbst das Zeugniß der Sinne borgt seine Zuverlässigkeit von der Bestätigung des Gemeinsinnes; wo diese hinzukommt, da erhebt sich dasselbe zur Zuverlässigkeit einer Demonstration. Der Gemeinsinn des schlichten Menschenverstandes ist auch die Quelle der Sittlichkeit. Oswald suchte vorzüglich die Religionswahrheiten durch den gemeinen Menschensinn gegen die Scepsis zu vertheidigen. Das Daseyn Gottes ist eine für den sittlichen Gemeinsinn unmittelbar gewisse Thatsache. Zweifel und Bedenken dagegen entstehen erst dann, wenn Jemand das, was unbeweisbar ist, thörichter Weise zu beweisen sucht.

Priestley, welcher sich zuerst gegen Hume's Gegner, dann aber gegen die Scepsis desselben wendete, bemerkte, daß das Verfahren jener alle Untersuchungen abschneide, den blinden Instinkt über die Wissenschaft erhebe und die Menschen verleite, wegen ihrer abweichenden Meynungen sich gegenseitig den gesunden Verstand abzusprechen, deßhalb mit der Vernunft streite. Die Widerlegung Hume's konnte ihm aber nicht gelingen, weil er nur die Folgesätze angriff, während er den Grund der Scepsis unerschüttert ließ und von dem Standpunkte des Empirismus aus die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß selbst nicht fest zu begründen vermochte.

III. Die deutsche Popularphilosophie und ihre Gegner.

§. 359. Entstellung der Ethik und Religionsphilosophie.

In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts bildete sich eine eklektische Popularphilosophie aus, deren mannigfaltige Erscheinungen man auch unter dem Namen der deutschen Aufklärung zu begreifen pflegt und die als Gegenbild zur französischen betrachtet werden kann. Für die Geschichte der Philosophie hat sie nur geringe Bedeutung, desto größere aber für die Geschichte der religiös-sittlichen Verhältnisse. Plattner zu Leipzig und der als Pädagog bekannte Basedow zu Dessau, welche sich mit der herrschenden Schulphilosophie nicht befreunden konnten, suchten statt aller speculativen Wissenschaft mehr eine gemeinnützige, auf Erfahrung gegründete und Moralität befördernde Bildung zu empfehlen, während Moses Mendelsohn aus Dessau in seinen Morgenstunden über verschiedene Gegenstände der Philosophie, besonders über die allgemeinen Wahrheiten der Vernunftreligion und über die Unsterblichkeit der Seele in populärer Darstellungsweise sich verbreitete.

Das empirische einzelne Ich hatte bei vielen Gelehrten, welche sich in dieser Zeit mit der Philosophie beschäftigten, so große Bedeutung, daß für sie alles Andere nur in dem Maaße Werth hatte, als es zur Befriedigung des Einzelnen beiträgt. Im Allgemeinen trat der Gesichts-

punkt des Nützlichen und des Zweckes in den Vordergrund, so daß Alles, was den subjektiven Zwecken nicht dient, wenig beachtet wurde und in der Ethik der Eudämonismus vorherrschte. Selbst die Religion ward aus diesem Gesichtspunkte aufgefaßt. So wurde durch Garve, Engel und Abbt die Moralphilosophie, durch Sulzer die Aesthetik bearbeitet, weil diese Disciplinen subjektives Interesse gewähren. Reimarus suchte in seiner Abhandlung über die Religion zu beweisen, daß die Religion den irdischen Genuß nicht störe, sondern vielmehr zur Erhöhung desselben beitrage und Steinbart führte in seinen Schriften das Thema durch, daß alle Weisheit nur darin bestehe, Glückseligkeit, d. h. dauerndes Vergnügen, zu erlangen und daß die christliche Religion dieß nicht nur nicht verbiete, sondern vielmehr selbst nur Glückseligkeitslehre sey. Wo das Christenthum hohe Anforderungen an den Einzelnen macht, lehnte man sich gegen dasselbe auf. Ueberhaupt war man bestrebt, das positive Dogma so viel als möglich zu einer sogenannten natürlichen Religion zu verflüchtigen.

Die falsche Aufklärung, welche die französischen Encyclopädisten verbreiteten, fand besonders im nördlichen Theile Deutschlands viele Anhänger und wurde vorzüglich durch die von Nicolai (1765) in Berlin gestiftete allgemeine deutsche Bibliothek unterstützt, deren Tendenz im ganzen Gebiete der Wissenschaft nur auf allgemeine Verständlichkeit und auf den Nutzen für das gemeine Leben, mit Beschränkung auf die unmittelbare Erfahrung und Hintansetzung alles rein Geistigen gerichtet war, so daß der Sinn für ächte Wissenschaftlichkeit ebenso gefährdet wurde, wie die Begeisterung für Religion.

§. 360. Gegner dieser falschen Aufklärung.

Während Lessing der Oberflächlichkeit im Gebiete des Wissens mit Eifer und Kraft entgegen zu wirken und Gründlichkeit und Kunstsinn zu fördern bemüht war, sind unter den Männern, welche der einseitigen Aufklärung mit der Kraft des Glaubens an die Wahrheiten der positiven Offenbarung entgegen traten, besonders Lavater, Pfarrer in Zürich, Claudius, bekannt durch seinen Wandsbecker Boten und Johann Georg Hamann aus Königsberg zu erwähnen. Hamann, der sich durch Tiefe des Geistes und Originalität der Gedanken auszeichnete, setzte die Aufgabe der Philosophie in die innigste Durchdringung des Glaubens und der Wissenschaft oder in das wissenschaftliche Verstehen der durch die positive Offenbarung gegebenen Wahrheiten.

Auch Franz Hemsterhuis († 1790), welcher mit classischer Bildung ausgestattet, vorzüglich aber mit der socratischen Philosophie vertraut war und seine philosophischen Ansichten in verschiedenen, ursprünglich französisch geschriebenen und in der Form des Dialogs abgefaßten Aufsätzen darlegte, bewies sich als einen entschiedenen Gegner alles Naturalismus und Materialismus. In seinen Schriften entwickelt er auch einen Reichthum von Kunstkenntnissen, so daß dieselben über Kunst, deren Zweck er in die Nachahmung und Verschönerung der Natur setzte, und über Kunstgeschichte viele Aufschlüsse gewähren.

§. 361. Der Pietismus und die Mystik.

Die Mystiker dieser Zeit stehen an Wärme und Innigkeit des Gemüthes und an Tiefe des Geistes jenen des Mittelalters weit nach.

Jacob Spener und Hermann Franke, welche zur Zeit des Thomasius große Bedeutung hatten, gingen bei allen ihren Unternehmungen von der Religion aus und hielten praktische Frömmigkeit für die Hauptsache aller Erziehung und alles Unterrichtes. Später machte sich Schwedenborg in Stockholm, welcher viele Gedanken des Jacob Böhme mit seinen Ansichten und Visionen verschmolz, als Theosoph bekannt. Er glaubte fest an die Wirklichkeit seiner Visionen und an göttliche Eingebung. Auch der Franzose Martin († 1805), welcher in seinen mystischen Schriften auf innere Erleuchtung sich berief, bei seinem Volke aber keine besondere Beachtung fand, steht hinter den großen Mystikern des Mittelalters weit zurück.

Dritte Periode.

Entwicklung der Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit.

§. 362. Charakteristik und Eintheilung derselben.

Hume veranlaßte durch den Eindruck, welchen seine Scepsis auf Kant machte, einen völligen Umschwung der deutschen Philosophie. Kant nahm Hume's Hauptsatz von der Causalität gerade zu als den einzig richtigen auf, folgerte aber, daß derselbe eben deßhalb, weil er allgemein und nothwendig angenommen wird, ein angebornes Eigenthum des Verstandes sey, welcher ihn vor aller Erfahrung in sich hat und nur auf Alles anwendet, was ihm sinnlich erscheint und was er erfährt. Er machte den Geist oder das subjektive Ich durch die Voraussetzung, daß dasselbe die Allgemeinheit und Nothwendigkeit seiner Weltauffassung, d. h. die formalen Principien der absoluten Wahrheit, in sich selbst hat, zum Mittelpunkte, nach dem sich die Dinge richten müssen. Demnach ist nur das durch die sinnliche Anschauung nicht erkennbare Ding an sich etwas objektiv Reales, die menschlichen Vorstellungen und Begriffe aber sind nur ideelle Formen. Während Kant auf dem theoretischen Gebiete die Forderung, daß sich die Dinge nach dem Geiste als absolutem Mittelpunkte richten müssen, nur halb realisirte, machte er sie auf dem praktischen in der absoluten Autonomie vollständig geltend. Seine Philosophie heißt die kritische, weil sie wesentlich eine Prüfung unseres Erkenntnißvermögens seyn will, auch Transcendentalphilosophie, in so ferne sie es nicht sowohl mit den Gegenständen, als mit unserer Erkenntnißweise derselben zu thun hat. Kant brachte dadurch, daß er ein objektives, aber unbekanntes Ding an sich bestehen ließ und demnach in seinem kritischen Idealismus auf halbem Wege stehen blieb, einen Widerspruch in sein System, welchen Jacobi negativ, Reinhold und Beck aber positiv theilweise zu verbessern suchten.

Durch Kant und Jacobi war die doppelte Richtung vorgezeichnet, welche die Philosophie nunmehr einschlagen konnte. Die erstere, welche als die dynamisch-idealistische bezeichnet werden kann, stellte den schauenden und denkenden Geist selber als den schöpferischen Urheber der allgemeinen Verstandesbegriffe und Ideen, diese Begriffe aber als Produkte der Vernunft dar. Fichte suchte den subjektiven Idealismus durch die Voraussetzung des Ich (der Intelligenz) als des ab-

soluten Principes seiner selbst und der Objektivität (des Nichtich) in seiner Wissenschaftslehre, in der er den Inhalt, wie die Form des Bewußtseyns aus einem Principe, dem reinen Ich (der absoluten Vernunft), ableitet, zu seinem Abschlusse zu bringen und auf diese Weise die Philosophie aus einem Stücke zu construiren. Er nahm also das Ding an sich als bloße Selbstbestimmung des absoluten Principes, so daß die Gegenstände nach ihm nichts Anderes als des Menschen eigene objektivirte Anschauungen sind.

Die Philosophie Schelling's, welcher von Fichte ausging, allein sich bald über ihn erhob, enthält mehrere Bildungsstufen, welche er an sich selbst durchlebte. Er knüpfte an manche frühere Philosopheme an, welche er der Reihe nach in sein System zu verweben suchte. Bald bildete sich die Ansicht bei ihm weiter aus, daß das Absolute in der Wirklichkeit als ein vermittelst des Widerstreites entgegengesetzter Kräfte nach den Gesetzen der Polarität bildendes Princip sich offenbare, welches überhaupt auf doppelte Weise produktiv sey, theils bewußtlos durch das Hervorbringen der natürlichen, theils mit Bewußtseyn durch das Hervorbringen der geistigen Welt. Mit dem tiefer erkannten Principe der Freiheit und Persönlichkeit aber entstand ihm eine neue Welt. Allein er überwand durch seinen sogenannten Monotheismus den Pantheismus nicht wahrhaft, was in seiner relativen Befangenheit in seiner von ihm so genannten Alleinheitslehre und namentlich in der Evolutionstheorie seines realistischen Pantheismus seinen Grund hat. Schleiermacher und Krause erhielten durch Schelling vielfache Anregung, weichen aber in ihren Ansichten fast eben so sehr von ihm ab, wie in der eigenthümlichen Entwicklung derselben.

Hegel, welcher die von Schelling vorausgesetzte Identität des Idealen und Realen als Wahrheit annahm und dem menschlichen Geiste die absolute Intelligenz vindicirte, welche die Realität aus sich selbst producirt, faßte sein Princip als reinen Begriff, d. h. als absolutes, das Seyn in sich schließendes und in diesem Sinne produktives Denken. Demnach ist Alles, was ist, der Begriff in seiner Identität mit der concreten Einheit des Seyns, der also darin wahrhaft absoluter Begriff ist, daß er aus sich die logischen Bestimmungen producirt, welche die Bestimmungen der Dinge selbst und zugleich die Definition des Absoluten sind.

Die andere Richtung, welche die neueste Philosophie einschlagen konnte, nahm die Bilder und Ideen zur faktischen Grundlage und stützte sich auf die unleugbare Thatsache, daß sie da seyen und uns entstehen, ohne daß wir wissen, wie, und baute auf dieser empirischen Grundlage fort, indem sie sich immer auf faktisches Daseyn berief. Diese realistische Ansicht, welche die reale, unveränderliche, aber eben deßhalb auch unlebendige Substanz zum Grundbegriffe hat, verfolgte Herbart, welcher die ontologische Basis in der Leibnitz'schen Monadologie suchte, am consequentesten. Herbart suchte dadurch einen höhern Realismus zu begründen, daß das von Kant behauptete Ansich der Dinge festgehalten, mit der Erscheinung strenge verbunden gedacht und näher bestimmt wird.

Franz von Baader, einer der tiefsinnigsten und geistreichsten Forscher, suchte in seinen Schriften Glauben und Wissen zu versöhnen und

der Speculation, wie den Verhältnissen des Lebens eine feste Grundlage zu geben, so daß sie für die weitere Entwicklung der Philosophie eine Reihe gesunder Keime enthalten.

Diese Periode zerfällt in drei Abschnitte, von denen der erste die Philosophie Kant's, seiner Gegner und Anhänger, der zweite Schelling und die vorzüglichsten Philosophen seiner Zeit, der dritte endlich Hegel, seine Anhänger und Gegner enthält.

Erster Abschnitt.

Kant, seine Gegner und Anhänger.

Erstes Capitel.

Immanuel Kant (1724 — 1804).

§. 363. Begriff und Eintheilung der Philosophie.

Kant unternahm die Lösung der Frage: Wie sind über Gegenstände der Erfahrung Erkenntnisse mit dem Charakter strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit (a priori) möglich? Die Erkenntnisse, welche diesen Charakter haben, sind theils analytische, bei denen dem Subjekte ein Prädicat beigelegt wird, welches in dem Begriffe des ersteren schon enthalten ist (diese beruhen unmittelbar auf dem Satze des Widerspruches oder der Identität), theils synthetische, die das Subjekt durch ein Prädicat bestimmen, welches über die Sphäre desjenigen hinaus liegt, was in dem Subjektsbegriffe enthalten ist. Die Möglichkeit dieser letzteren hat die Philosophie zu untersuchen, um sich selbst als Wissenschaft zu begründen, weßhalb die Frage auch so gestellt wird: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Diese können nach Kant den Grund ihrer Möglichkeit nicht in der Erfahrung haben, welche weder strenge Allgemeinheit, noch absolute Nothwendigkeit lehren kann, sondern nur in der Vernunft oder in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens. Zum Beweise dieser Behauptung unterwarf er die Vernunft oder das sogenannte Erkenntnißvermögen einer Kritik. Er suchte es also vor dem Erkennen zu untersuchen, ohne zu berücksichtigen, daß der Umfang und Inhalt desselben nur im Erkennen und durch dasselbe in der ihm wesentlichen Form geprüft werden könne. Die Seelenvermögen können nach ihm auf drei zurückgeführt werden, auf das Erkenntnißvermögen, auf das Gefühl der Lust oder Unlust und auf das Begehrungsvermögen. Das Erkenntnißvermögen selbst aber spaltet sich in ein unteres und in ein oberes, welches ohne eine genügende Erklärung in ein Verstandesvermögen, eine Urtheilskraft und ein Vernunftvermögen zerlegt wird. Die beiden Faktoren alles Erkennens sind Sinnlichkeit und Verstand, jene ist die Receptivität, dieser die Spontaneität unsers Erkenntnißvermögens. Durch die Sinnlichkeit, welche allein die Anschauungen liefert, werden uns die Gegenstände gegeben, durch den Verstand aber, welcher die Begriffe bildet, werden die Gegenstände gedacht. Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe aber blind, so daß also Anschauungen und Begriffe die sich gegenseitig ergänzenden Bestandtheile unserer intellektuellen Thätigkeit bilden.

I. Die Kritik der reinen Vernunft.

§. 364. Die transcendentale Aesthetik.

Die Kritik der reinen Vernunft ist das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet. Die Frage, welches die apriorischen, ursprünglich im Gemüthe bereit liegenden Principien unsers sinnlichen Erkennens sind, beantwortet die transcendentale Aesthetik, die Frage aber, welches die unseres denkenden Erkennens sind, die transcendentale Analytik. Den Ausdruck Aesthetik nimmt Kant in seiner etymologischen Bedeutung als Wissenschaft von den apriorischen Principien der Sinnlichkeit oder des Anschauungsvermögens. Die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von den Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit, vermittelst deren uns die Gegenstände gegeben werden. Sie liefert uns Anschauungen. Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so ferne wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch, der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung aber heißt Erscheinung. Anschauungen nennt Kant alle Arten von sinnlichen Empfindungen überhaupt, nicht bloß jene des Gesichtes. In der Anschauung nennt Kant das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, was bewirkt, daß das Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nennt er die Form der Erscheinung.

Die apriorischen Principien unsers sinnlichen Erkennens sind Raum und Zeit, jener die Form des äußern Sinnes, vermittelst dessen uns Gegenstände als außer uns und außer einander gegeben, diese aber die Form des innern Sinnes, vermittelst dessen uns Zustände unseres eigenen Seelenlebens gegenständlich werden. Weil jede einzelne Erfahrung Raum und Zeit schon voraussetzt, so können beide nicht aus der Erfahrung geschöpft seyn, sondern sie sind subjektive Formen des Bewußtseyns, d. h. die Handlungsweisen des Gemüthes im Anschauen, welche apriorisch im menschlichen Gemüthe liegen. Beide Formen, durch welche als subjektiv nothwendige und allgemeine oder rein abstrakte Anschauungsweisen die Wahrnehmungen allein möglich werden, sind keine realen Bestimmungen der Dinge an sich, sondern sie werden an dieselben gebracht und so aus ihrer apriorischen Abstraktion gleichsam objektiv faktisch herausgesetzt. Wir dürfen also nicht annehmen, die Dinge seyen in Raum und Zeit, sondern nur für uns sind sie in Raum und Zeit und zwar alle Erscheinungen des äußern Sinnes in Raum und Zeit, alle des innern aber nur in der Zeit.

§. 365. Die transcendentale Analytik.

Die Sinnlichkeit als blosse Receptivität bringt lediglich einen mannigfaltigen Stoff gegebener Anschauungen zum Bewußtseyn. Ihr steht die absolute Spontaneität des Bewußtseyns entgegen, welche am unmittelbarsten als Einbildungskraft, d. h. als Vermögen, den sinnlich gegebenen Stoff zu beherrschen, sich thätig erweist. In so ferne sie mit dem Stoffe der Erfahrung frei zu schalten hat, kann sie das Gleichartige desselben zu einem Bilde vereinigen, das Ungleichartige

an ihm aber fallen lassen und damit gewinnt sie ein Allgemeinbild. Diese Bilder denkt der Verstand seinen Gesetzen gemäß, weßhalb er näher für das Vermögen der Begriffsbildung erklärt werden kann. Der Verstand ist also das subjektive Vermögen, den Gegenstand der sinnlichen Anschauung zu denken, d. h. die Wahrnehmungen und die durch sie gegebene Mannigfaltigkeit des Stoffes zur wirklichen Einheit zu verbinden und damit zur Erfahrung zu erheben. Die festen Formen, nach denen der Verstand hierbei verfährt, sind ebenfalls apriorisch, d. h. sie liegen im Verstande ursprünglich eben so bereit, wie die Formen des Raumes und der Zeit im Anschauungsvermögen. Die Entwicklung derselben ist der Gegenstand der transcendentalen Analytik, welche den ersten Theil der transcendentalen Logik bildet. Das Princip, aus welchem diese Verfahrungsweisen unseres Verstandes nach Kant abzuleiten sind, ist das Urtheil. Sie können demnach dadurch vollständig gefunden werden, daß man alle Arten der Urtheile betrachtet. Auf diese Weise ergeben sich nun durch Abstraktion aus den zwölf bekannten Urtheilsformen die zwölf Grundbegriffe oder Categorien des Verstandes: Einheit, Vielheit und Allheit, Realität, Negation und Limitation, Substantialität, Causalität und Wechselwirkung, endlich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Was der Verstand denkt, das denkt er nie anders, als in diesen zwölf Formen, welche alle nur möglichen Arten der Gedankenverknüpfung ausdrücken. In so ferne diese Categorien aprioristisch sind, kommt ihnen eine nothwendige und allgemeine Gültigkeit zu, für sich sind sie aber leere Formen, die erst durch Anschauungen einen Inhalt bekommen. Da aber unsere Anschauung eine sinnliche ist, so haben sie ihre Gültigkeit nur in der Anwendung auf die sinnliche Anschauung, deren Inhalt erst dadurch, daß er in diese Verstandesbegriffe gefaßt wird, zur eigentlichen Erfahrung erhoben wird. Durch ihre Anwendung auf die Anschauungen entsteht das logische Urtheil über das Gegebene, also die eigentlich empirische Erkenntniß.

§. 366. Der transcendentale Schematismus des reinen Verstandes.

Die sinnlichen Gegenstände können unter die für sich selbst leeren Verstandesformen nur durch Vermittlung eines Dritten, welches einerseits sinnlich, andrerseits aber rein und apriorisch ist, also gleichsam beide Beschaffenheiten an sich trägt, subsumirt werden. Von dieser Art sind nur jene beiden reinen Anschauungen der Aesthetik, Raum und Zeit, besonders die letztere. Eine transcendentale Zeitbestimmung, wie die des Zugleichseyns, ist mit den Categorien gleichartig, weil sie apriorisch ist, aber auch mit den verschiedenen Gegenständen, weil alles Erscheinende nur in der Zeit vorgestellt werden kann. Die transcendentale Zeitbestimmung nennt Kant in dieser Beziehung das transcendentale Schema und den Gebrauch, welchen der Verstand davon macht, transcendentalen Schematismus des reinen Verstandes. Das Schema, das ein Produkt der Einbildungskraft ist, darf nicht mit dem blossen Bilde verwechselt werden. Dieses ist immer nur eine einzelne, bestimmte Anschauung, das Schema aber nur die Vorstellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, durch welches sie einem Begriffe sein Bild verschafft, weßhalb das Schema immer nur in

der Vorstellung existiren kann. Suchen wir nun für jede Categorie die transscendentale Zeitbestimmung auf, so finden wir:

Die Quantität hat zum allgemeinen Schema die Zeitreihe oder die Zahl, die eine Vorstellung ist, welche die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) in sich zusammen befaßt. Man kann sich den reinen Verstandesbegriff der Größe nur dadurch zur Vorstellung bringen, daß man mehrere Einheiten nacheinander in der Einbildungskraft hervorbringt. Hemmt man diese Produktion nach dem ersten Anfange, so entsteht die Einheit, läßt man sie weiter fortgehen, die Vielheit, läßt man sie ohne alle Grenze fortgehen, die Allheit. Wo man in der Erscheinungswelt Dinge antrifft, welche man nur successiv auffassen kann, ist man angewiesen, den Begriff der Größe anzuwenden, was ohne das Schema der Zeitreihe nie möglich wäre.

Die Qualität hat zum Schema den Zeitinhalt. Will man sich den unter die Qualität gehörigen Verstandesbegriff der Realität vorstellen, so denkt man sich eine erfüllte Zeit oder einen Zeitinhalt; reell ist das, was eine Zeit erfüllt; will man sich aber den reinen Verstandesbegriff der Negation vorstellen, so denkt man sich eine leere Zeit.

Die Categorien der Relation nehmen ihre Schemata aus der Zeitordnung. Denn wenn man sich ein bestimmtes Verhältniß vorstellen soll, so denkt man sich allemal eine bestimmte Ordnung der Dinge in der Zeit. Demnach erscheint die Substantialität als Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, die Causalität als regelmässige Aufeinanderfolge in der Zeit, die Wechselwirkung als regelmässiges Zusammenseyn der Bestimmungen in der einen Substanz mit den Bestimmungen in der andern.

Die Categorien der Modalität nehmen ihre Schemata aus dem Zeitinbegriff, d. h. daraus, ob und wie ein Gegenstand zur Zeit gehört. Das Schema der Möglichkeit ist Zusammenstimmung einer Vorstellung mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn des Gegenstandes in einer bestimmten Zeit, jenes der Nothwendigkeit das Daseyn eines Gegenstandes zu aller Zeit.

§. 367. Die synthetischen Urtheile als Ergebnisse dieser Erörterungen.

Nun sind wir nach Kant mit allen Mitteln ausgerüstet, apriorische Urtheile zu bilden, da wir nicht bloß apriorische Begriffe, sondern auch Schemata haben, durch welche wir jene Begriffe auf Gegenstände anwenden können. Denn da alle für uns wahrnehmbaren Dinge in die Zeit fallen, so müssen sie auch unter die der Zeit entnommenen Schemata fallen und folglich die entsprechenden Categorien auf sich anwenden lassen. Die Urtheile, welche wir hier bekommen, sind sämmtlich synthetisch und den vier Categorienclassen entsprechend folgende: Alle Erscheinungen sind der Anschauung nach extensive Größen; auf diesen Grundsatz stützen sich die Axiome der Anschauung. Alle Erscheinungen sind der Empfindung nach, da jede Empfindung einen bestimmten Grad hat und der Verstärkung und der Abnahme fähig ist, intensive Größen; auf diesem Grundsatze beruhen die Anticipationen der Wahrnehmung. Die Erscheinungen stehen unter nothwendigen Zeitbestimmungen; theils enthalten sie das Substantielle, das beharrt, und

das Accidentelle, welches wechselt, theils sind sie in Hinsicht des Wechsels der Accidenzien dem Gesetze der durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung erfolgenden Verknüpfungen unterworfen, theils befinden sie sich als Substanzen hinsichtlich ihrer Accidenzien in durchgängiger Wechselwirkung. Aus diesem Grundsatze entspringen die Analogien der Erfahrung. Endlich sind die Postulate des empirischen Denkens überhaupt in den Grundsätzen enthalten: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich, kann erscheinen, was mit den materiellen Bedingungen derselben harmonirt, ist wirklich, befindet sich unter den Erscheinungen, dasjenige endlich, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig, muß sich also unter den Erscheinungen befinden. Dieß sind die einzig möglichen synthetischen Urtheile **a priori.**

§. 368. Die transcendentale Dialektik.

Außer den Categorien, welche zunächst für die Erfahrung angelegt sind, giebt es jedoch auch noch solche Begriffe, welche über das Gebiet derselben hinauszugehen bestimmt sind, weßhalb man sie transcendent nennen kann. Die Untersuchung dieser Begriffe und die Zerstörung des Scheines objektiver Erkenntniß und Wissenschaft, den sie fälschlich hervorbringen, ist die Aufgabe des zweiten Theiles der transcendentalen Logik oder der transcendentalen Dialektik. Die Vernunft im engern Sinne (im weitern ist sie das gesammte menschliche Erkenntnißvermögen) ist dasjenige Vermögen, welches durch seine Regeln Einheit und Zusammenhang in den Verstandesgebrauch bringt. Dieß geschieht durch die Begründung der Verstandesurtheile in sicheren Principien, d. h. durch Schlüsse, so daß hier die Vernunft die Funktion eines Vermögens zu schließen hat, was der von Kant so genannte formale Vernunftgebrauch ist. Die Vernunft kann als das Vermögen zu schließen der Regeln oder Formen dieses Schließens sich ebenfalls bewußt werden und dieselben als abstrakte Begriffe einer höhern Gattung, als Ideen, fassen. Für den Verstand geben diese Ideen gleichsam Zielpunkte seines Strebens ab, in so ferne sie ihm die Unbedingtheit und absolute Vollständigkeit darstellen, welche im Wissen erreicht werden soll und welche der Verstand, der für sich mit Erfahrungsgegenständen beschäftigt ist, in diesem seinem empirischen Reiche gar nicht auffinden kann. Es giebt eben so viele Ideen, als es Schlußformen giebt, nämlich drei, welche die Tendenz des Denkens zur Vollständigkeit oder Absolutheit des Erkennens bezeichnen. Diese Tendenz wird auf dreifache Weise befriedigt, auf categorische, indem die Vollständigkeit der Verknüpfung nach dem logischen Verhältnisse von Subjekt und Prädicat oder Substanz und Accidenz, auf hypothetische, indem dieselbe nach dem Verhältnisse von Grund und Folge, endlich auf disjunktive, indem sie hier nach dem Verhältnisse der Theile und des Ganzen erzielt wird. Wird diese dreifache Vollständigkeit auf abstrakte Begriffe gebracht und mit Hauptwörtern benannt, so ergiebt sich im ersten Falle die Idee der absoluten Substantialität oder Subjektheit, im zweiten die der absoluten Abhängigkeit oder Bedingtheit alles Einzelnen unter einander in einem Ganzen, im dritten end-

lich die des Inbegriffes oder der Einheit alles denkbar Möglichen. Die erste dieser Ideen ist nach Kant nichts, als ein leerer logischer Verhältnißbegriff. Man betrachtet zwar gewöhnlich jedes Ding als eine Substanz oder ein bestimmtes Etwas, welches verschiedene Eigenschaften oder Accidenzien an sich hat; allein sondert man diese ab, so ergiebt sich, daß man mit der Substanz eben nur den Inbegriff dieser Eigenschaften bezeichnet. Die menschliche Seele scheint allein eine Ausnahme zu machen; allein auch hier beruht die Annahme der Wirklichkeit derselben auf einem Paralogismus. Bei der zweiten Idee (dem Weltganzen) zeigt sich nach Kant die sonderbare Erscheinung, daß sich stets ein Gegentheil so gut als das andere beweisen läßt und sich Antinomien ergeben. Die dritte Idee, welche eine absolute Vollständigkeit der Glieder einer Eintheilung, demnach den Inbegriff alles Denkbaren einer Sphäre anstrebt, giebt, wenn man diese Vollständigkeit hypostasirt, die Idee (Ideal) eines allervollkommensten Wesens. Allein dieses logische Abstraktum der absoluten Vollständigkeit und Vollkommenheit, welches wir zum Denken nothwendig haben, besitzt keine Realität.

§. 369. Resultat der Kritik der reinen Vernunft.

Nach diesen Erörterungen ist das menschliche Erkennen auf die Sphäre der Sinnenwelt beschränkt. Es existiren allerdings Dinge außer uns eben so gewiß, wie wir selbst und wie die Zustände in uns, allein sie stellen sich uns nicht so dar, wie sie in ihrer Unabhängigkeit vom Raume und von der Zeit an sich vorhanden sind. Wir vermögen also die Dinge an sich, welche den Erscheinungen zu Grunde liegen, nicht zu erkennen; die Wahrheit und Zuverlässigkeit wird demnach nicht sowohl in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objekten, als vielmehr in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Vorstellungsweisen für den menschlichen Verstand gesetzt. Wir wissen bloß, wie wir uns dieselben vorstellen müssen. Die Ideen der Vernunft haben, weil sie keine Gegenstände der Wahrnehmung seyn können, keine constitutive, sondern bloß regulative Bedeutung, d. h. sie geben keinerlei objektive Erkenntniß, sondern dienen bloß als Ideale der Einheit für die empirische Erkenntniß. Zugleich sollen sie die frechen Behauptungen des Materialismus aufheben und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum verschaffen. Die Vernunft ist also bei Kant nur ein rein formales, logisches Reflexionsvermögen in höherer Potenz und in dieser Beschränkung eigentlich nichts Anderes, als der Verstand.

II. Die Kritik der praktischen Vernunft.

§. 370. Bedeutung der Kritik der praktischen Vernunft.

Während die Kritik der reinen Vernunft ein bloß negatives Resultat liefert, gewährt jene der praktischen durch die Idee der Freiheit, welche Thatsache der innern Erfahrung ist, ein positives, weil wir mit dieser nicht über uns hinauszugehen brauchen. Das Denken ist zu wirklichen Erkenntnissen fähig, wenn es das Streben hat, Gegenstände selbst zu erzeugen, wobei uns von Außen weder Etwas gegeben zu seyn, noch Etwas auf uns zu wirken braucht. Das ethische Den-

ken, welches seinen Gegenstand ewig und unveränderlich fordert, steht nicht unter den Bedingungen von Raum und Zeit, weßhalb hier die Vernunft rein a priori zu erkennen vermag. Die Gegenstände, um welche es hier sich handelt, werden ohne äußere Eindrücke schon innerlich vorgefunden, weßhalb die Vernunftideen auf dem praktischen Gebiete constitutive Bedeutung gewinnen. Die Kritik der praktischen Vernunft dient also bloß dazu, das Verhältniß der Freiheit zur Sinnlichkeit zu bestimmen.

§. 371. Die Analytik der praktischen Vernunft.

Der Begriff der sittlichen Freiheit ist eine unmittelbare Thatsache, ohne welche das durch ein Sollen sich ankündigende und darum das Müssen ausschließende Sittengesetz, so wie der von der Bestimmung des Menschen als eines Vernunftwesens unzertrennliche Begriff der Sittlichkeit ohne alle Realität seyn würde. Wird das Bewußtseyn der praktischen Vernunft von dem, was der Mensch als moralisches Wesen soll, zum Begriffe erhoben, so entsteht das Sittengesetz. Dieß kann jedoch kein materielles seyn, also weder auf Selbstliebe, noch auf Glückseligkeit gegründet werden, weil ein solches Princip immer nur subjektiver Art und des Charakters strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit unfähig ist, sondern nur ein formales, d. h. ein solches, welches von aller Materie oder allen Gegenständen des Begehrungsvermögens abstrahirt und nur die Form der allgemeinen Gesetzgebung bestimmt, d. h. was der Vernunft gemäß allgemein geschehen soll und wozu demnach alle Vernunftwesen unbedingt verbunden sind. Das höchste Gesetz der praktischen Vernunft lautet demnach: „Handle durchaus so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, d. h. daß bei dem Versuche, die Maxime deines Handelns als allgemein befolgtes Gesetz zu denken, kein Widerspruch zum Vorschein kommt. Das Sittengesetz ist unbedingt, wie die Vernunft selbst und da das sittliche Sollen unbedingt gebietet, so ist der moralische Imperativ ein categorischer, d. h. was an sich unmittelbare Forderung des Gewissens ist, wird von Kant als innere Gewalt der reinen Vernunft in Form eines logischen Gesetzes angesehen und behandelt.

Das Princip aller Sittlichkeit ist demnach lediglich die Autonomie des Willens, in welcher die Freiheit im positiven Sinne besteht, während die Freiheit im negativen Sinne in der Unabhängigkeit des Willens von allen materiellen Bestimmungsgründen gesucht wird. Die wahre und wirkliche Freiheit besteht also darin, daß wir nur durch die Vernunft und ihr Gesetz, unabhängig von allen äußern Antrieben und allen empirischen Eindrücken zum Handeln bestimmt werden. Auf dieser Selbstgesetzgebung der Vernunft oder Autonomie unsers Willens, d. h. der absoluten Selbstständigkeit desselben und der Unabhängigkeit von jedem äußern Bestimmungsgrunde und von jeder Gestalt des niedern, in blinder Unwillkürlichkeit wirkenden Triebes beruht die wahre Sittlichkeit und die wahre Würde des Menschen, während die Heteronomie der Zwiespalt zwischen dem Grundwillen und dem Einzelwillen ist. Dieser rein formale Wille ist, als Grund und Endzweck des Handelns, an und für sich gesetzt, das sittlich oder absolut moralisch Gute, das

bei Kant von dem höchsten Gute, welches die Harmonie der Glückseligkeit mit dem reinen sittlichen Bewußtseyn in einem bestimmten vernünftigen Individuum ist, wohl unterschieden werden muß. Geschieht die Handlung zwar dem Gesetze gemäß, aber nicht rein um des Gesetzes willen, sondern aus einer sinnlichen Neigung, so ist sie bloß legal, nicht moralisch, so daß also Achtung vor dem Sittengesetze die einzige Empfindung ist, welche dem Menschen demselben gegenüber ansteht.

§. 372. Die Dialektik der praktischen Vernunft.

Die reine Vernunft hat jeder Zeit ihre Dialektik. Es liegt in dem Wesen derselben, zu dem gegebenen Bedingten das Unbedingte zu fordern. Demnach sucht auch die praktische Vernunft zu den bedingten Gütern, nach denen der Mensch strebt, ein unbedingtes, höchstes Gut. Versteht man unter demselben die Grundbedingung aller andern Güter, so ist es die Tugend. In so ferne aber der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen auch nach Glückseligkeit verlangt, so ist das höchste Gut nur dann vollständig, wenn sich mit der höchsten Tugend die höchste Glückseligkeit verbindet. Tugend und Glückseligkeit sind aber weder analytisch, noch synthetisch nothwendig mit einander verbunden; nicht analytisch, indem weder in dem Begriffe der Tugend der Begriff der Glückseligkeit, noch in dem Begriffe der Glückseligkeit jener der Tugend liegt, nicht synthetisch, indem weder die Glückseligkeit als Bestimmung des Willens Tugend zu begründen vermag, noch die Tugend bei der herrschenden Naturnothwendigkeit in der Welt die wirkende Ursache äußerer Glückseligkeit seyn kann. Die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes für den Menschen hängt daher von andern, über die Erscheinungswelt hinausliegenden Bedingungen ab, unter deren Voraussetzung allein jene Antinomie der praktischen Vernunft gelöst werden kann. Die Tugend gewährt allerdings eine gewisse Seligkeit, nämlich Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit; allein dieses innere Gefühl der Zufriedenheit ist nach Kant von jener Glückseligkeit, welche unsere Vernunft durch den Begriff des höchsten Gutes fordert, noch weit entfernt, so daß also die Idee des höchsten Gutes, welches Axiom der praktischen Vernunft ist, zu ihrer Verwirklichung eine übersinnliche Welt voraussetzt, in der jene Ausgleichung zwischen Tugend und Glückseligkeit, die wir hier vergeblich suchen, stattfindet.

In so ferne zum höchsten Gute zuvörderst vollendete Sittlichkeit gehört, der Mensch aber derselben nur als einem Ideale in einem unendlichen Progresse sich annähern kann, welcher nur in einer unendlichen Fortdauer der persönlichen Existenz möglich ist, so muß, wenn das höchste Gut verwirklicht werden soll, die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt werden. Zur Verwirklichung des höchsten Gutes gehört ferner, daß mit der Sittlichkeit des Menschen ein derselben angemessener Grad von Glückseligkeit verbunden wird, eine Verbindung, welche aber nur durch ein allmächtiges, allwissendes, allgerechtes Wesen, d. h. durch Gott möglich ist. Demnach ergeben sich aus der praktischen Vernunft die Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit und die Idee Gottes. Die Realität der Idee der Freiheit wird aus der Möglichkeit des moralischen Gesetzes überhaupt, die Idee der Unsterb-

lichkeit aus der Möglichkeit vollendeter Tugend und die Idee Gottes aus der nothwendigen Forderung vollendeter Glückseligkeit abgeleitet. Diese drei Ideen, welche die theoretische Vernunft als unlösbare Aufgaben hinstellte, gewinnen demnach im Gebiete der praktischen als Postulate oder nothwendige Voraussetzungen des sittlichen Handelns festern Boden. Allein zwischen der neuen Grundlegung zu der praktischen Glaubenslehre Kant's und seiner Erkenntnißtheorie fehlt der Zusammenhang, welchen auch seine Nachfolger, selbst durch wesentliche Modificationen der einen oder der andern Lehre nicht herzustellen vermochten.

§. 373. Grundzüge der Rechts- und Staatslehre.

Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann. Die Rechte des Menschen sind theils angeborne, theils erworbene. Das angeborne Recht ist nur ein einziges, die Freiheit oder Unabhängigkeit von der nöthigenden Willkür eines Andern. Alle andern angebornen Rechte liegen schon im Principe der angebornen Freiheit. Das Recht theilt Kant in natürliches und bürgerliches Recht; jenes muß im Privatrechte, dieses im öffentlichen repräsentirt werden. Jeder Mensch ist durch das Sittengesetz verbunden, seinen Freiheitsgebrauch so zu reguliren, daß dabei die gleiche Freiheit aller übrigen bestehen kann; jede nach dieser Maxime zulässige Handlung ist gerecht, jede derselben widerstreitende aber ungerecht. So ferne aber der Mensch die rechtliche Ordnung aus innerem Antriebe nicht beobachtet, so darf er nach demselben Rechtsgrundsatze von Andern faktisch auf die Grenzen seines Rechtsgebietes beschränkt werden. Demnach ist alles strenge Recht Zwangsrecht oder schließt die Befugniß, zu zwingen, in sich. Da aber die unbedingt wirksame Macht zur Geltendmachung seiner Rechte das Vermögen des Einzelnen übersteigt, so muß in dem Zusammenleben der Menschen eine solche Verfassung bestehen, daß durch den Beistand der öffentlichen Macht das an sich gültige Recht auf immer und überall Geltung erhält. Diese öffentliche Rechtsanstalt zum Schutze der persönlichen Freiheit und des Eigenthums ist der Staat, durch welchen das von der Vernunft bestimmte Recht erst seine äußere Sanktion und wirkliche Geltendmachung gewinnt. Der Staat ist also die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staate constituirt, ist der ursprüngliche Contrakt, nach welchem alle im Volke ihre ursprüngliche Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesen sofort wieder aufzunehmen.

III. Die Kritik der Urtheilskraft.

§. 374. Gegenstand und Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft ist das Mittelglied zwischen dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe und der Vernunft als dem Vermögen der Ideen. Das Princip, welches Kant in der Kritik derselben zu Grunde legte, ist der in der Kritik der reinen Vernunft nicht anerkannte Gedanke eines anschauenden Verstandes, welcher Begriff und Anschauung, d. h. Allgemeines und Besonderes in einer concreten Einheit

hat und die Einheit des Denkens und der Erfahrung selbst ist. Ihr Gegenstand ist der Begriff der Zweckmässigkeit in der Natur, welche subjektiv oder objektiv vorgestellt werden kann. In jenem Falle empfinden wir Lust oder Unlust unmittelbar durch die Vorstellung eines Gegenstandes, ehe wir uns einen Begriff von demselben gebildet, so daß sich die Freude an demselben auf das harmonische Zweckverhältniß zwischen seiner Form und unserm Anschauungsvermögen bezieht; in dieser subjektiven Hinsicht heißt die Urtheilskraft die ästhetische. Im zweiten Falle aber bilden wir uns zuerst einen Begriff von dem Gegenstande und beurtheilen sodann, ob die Form desselben unserm Begriffe entspricht. Als Vermögen, diese objektiven Zwecke zu beurtheilen, heißt die Urtheilskraft die teleologische.

§. 375. Die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

Das intellektuelle Wohlgefallen, womit die Bestätigung des teleologischen Principes in der Wirklichkeit verbunden ist, heißt ein ästhetisches, wenn der Grund desselben in der formalen Zweckmässigkeit des Gegenstandes liegt, d. h. in der Angemessenheit der Form desselben zu unsern Erkenntnißkräften, wodurch in uns das Gefühl der Lust erweckt wird. Der Gegenstand, welcher ein solches Wohlgefallen gewährt, heißt schön und das Vermögen des Urtheilens über die formale Zweckmässigkeit der Gegenstände, Geschmack. In so ferne der Grund jenes Wohlgefallens in der Angemessenheit der Form des Gegenstandes zu unsern Erkenntnißkräften liegt, welche in allen Menschen und nach denselben Gesetzen wirksam sind, so kann das Wohlgefallen am Schönen einem jeden Menschen zugemuthet werden. Weil aber die formale Zweckmässigkeit eines Gegenstandes eine bloß subjektive, mithin vom Schönen kein objektiver Begriff möglich ist, so kann es auch keine Wissenschaft des Schönen geben, sondern nur eine Kritik des Schönen als Zergliederung des Geschmacksvermögens, und eine Kunst des Schönen als das Vermögen, Gegenstände, die ein ästhetisches Wohlgefallen gewähren, in der Wirklichkeit darzustellen. In so ferne von dem Schönen kein objektiver Begriff möglich ist, so kann das Princip der schönen Darstellung allein in der Subjektivität des Künstlers oder in der ursprünglichen Naturanlage desselben liegen, welches ihm die Regel giebt. Dieses in dem Künstler wirksame Princip führt den Namen Genie, dessen wesentlicher Charakter Originalität ist. Durch die Wirksamkeit desselben erhalten die Werke der Kunst ein Gepräge, wodurch sie Naturgegenständen ähnlich erscheinen. Diese Verähnlichung der Idee und der Wirklichkeit ist überhaupt das höchste Ziel alles künstlerischen Strebens.

§. 376. Kritik der teleologischen Urtheilskraft.

Die teleologische Urtheilskraft hat die objektive Zweckmässigkeit zu betrachten, in welcher die Naturobjekte zu einander stehen. Die objektive oder materielle Zweckmässigkeit zerfällt in eine äußere und in eine innere. Die äußere ist, in so ferne sie bloß die Nützlichkeit eines Dinges für etwas Anderes bezeichnet, nur etwas Relatives und läßt sich aus dem Naturmechanismus allein begreifen, was bei der innern Zweckmässigkeit der Naturdinge, die sich vorzüglich an den organischen Produkten darstellt, nicht möglich ist. Das organische Naturprodukt ist

nämlich so beschaffen, daß jeder seiner Theile Zweck und jeder Mittel oder Werkzeug ist. Dieser Naturmechanismus ist teleologisch zu erklären. Während auf der einen Seite die Thesis lautet: Alle Erzeugung materieller Dinge muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden, lautet die Antithesis: Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden, sondern fordern eine Erklärung aus Zweckbegriffen. Würden diese beiden Maximen als constitutive (objektive) Principien für die Beschaffenheit der Objekte selbst aufgestellt, so würden sie sich widersprechen, während sie als bloß regulative (subjektive) Grundsätze für die Naturforschung einander nicht widersprechen. Der Zweck darf also weder als etwas Objektives gedacht, noch schlechthin geleugnet werden; er ist ein subjektives Princip der Vernunft, wornach die Natur so vorgestellt wird, als ob ein Verstand den Grund der Einheit ihrer Mannigfaltigkeit enthalte, so daß der Zweckbegriff bloß zu unserer Orientirung in der wogenden Mannigfaltigkeit der Dinge dient, deren innere Einheit oder Zweckmässigkeit wir nicht zu erkennen vermögen. Doch konnte Kant nicht umhin, dem Zweckbegriffe wenigstens bedingter Weise eine objektive Geltung zuzuerkennen.

Zweites Capitel.

Kant's Gegner und Anhänger.

I. Gegner Kant's.

§. 377. Johann Gottfried von Herder (1744 — 1803).

Der Eindruck, welchen die Kritik der Vernunft bei ihrem Erscheinen machte, war sehr verschieden. Während sie bei denjenigen, welche durch das üblich gewordene Popularisiren philosophischer Lehren an ein abstraktes und streng logisches Denken nicht gewöhnt waren, wegen der Eigenthümlichkeit der Darstellungsweise und der Schwierigkeiten, welche das Verständniß darbot, nicht beachtet wurde, fand sie bei denjenigen, welche sich ihrem Studium mit Eifer und Ernst hingaben, theils heftigen Widerstand, theils freudige Theilnahme. Einige klagten besonders über die Unverständlichkeit der Terminologie Kant's und über die Leerheit seiner Abstraktionen. Herder, der sich in seinen metaphysischen Ansichten zu Spinoza hinneigte, bezeichnete in seiner Metakritik die Kritik der reinen Vernunft als einen transcendentalen Dunst und ein neblichtes Wortgespinnst, welches im Gebiete der Speculation nur Mißverständniß und Sprachverwirrung veranlassen könne. Der bedeutendste unter Kant's Gegnern war aber Jacobi.

§. 378. Friedrich Heinrich Jacobi (1743 — 1819).

Jacobi, welcher die Philosophie als Wissenschaft gänzlich zurückwies, war mit Kant darin einverstanden, daß alle Thätigkeit des Verstandes ein blosses Ordnen des anderswoher erhaltenen Stoffes sey, wobei der Verstand selbst auf diese seine ordnenden Funktionen aufmerken und dieselben als Denkregeln oder als Logik aufstellen könne; allein diese Logik sey, an sich betrachtet, ohne allen Inhalt. Der Verstand findet die Vorstellungen, Empfindungen und Gefühle stets schon fertig vor.

Sie sind da, ehe er sehen kann, wie und woher sie kommen. Wahrscheinlich entstehen sie durch eine Wechselwirkung der Sinne und der Objekte, welche freilich für uns ein Wunder bleibt. Schon hierin entfernte sich Jacobi von Kant, in so ferne nach ihm der Stoff als wahrhaft gegebener daseyn und dableiben muß, wenn der Verstand eine Grundlage haben soll. In so ferne sich Jacobi auf das Vorhandenseyn der Bilder und der ganzen Mannigfaltigkeit der Vorstellungen in uns als auf ein Faktum, welches über allen Zweifel erhaben und die Grundlage zu einem weiteren Nachdenken sey, berief, machte er zuerst das Princip der Thatsächlichkeit in der Philosophie geltend. Wie unser Sinn ein Vermögen ist, das für uns Vorhandene im Bereiche der Körperlichkeit unmittelbar wahrzunehmen, so ist die Vernunft ein Vermögen, unmittelbar wahrzunehmen, was im Gebiete des Geistes für uns da ist. Die Vernunft als Vermögen des Vernehmens setzt, wie das Vernehmbare, so das Wahre voraus und ist nichts Anderes als der Sinn für das Uebersinnliche und als solcher, wie der körperliche Sinn, durchaus nur positiv und offenbarend, aber auch untrüglich. Darum ist Vernunft haben und von Gott wissen unmittelbar Eins. Daher ist auch die Ueberzeugung der Vernunft vom Daseyn Gottes eine unmittelbar positiv wahre und gewisse, welche sich ohne aus andern Erkenntnissen hergenommene Beweise und ohne Zeugnisse irgend einer Art uns in und mit einem unüberwindlichen Gefühle entdeckt und als höchste geltend macht. Könnte das Daseyn Gottes bewiesen werden, so würde Gott sich selbst aus Etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor ihm und über ihm wäre, als aus seinem Principe evolviren lassen. Wenn Kant das faktische Daseyn der Ideen in seiner praktischen Philosophie annimmt und als das wahrhaft Letzte und Gewisseste betrachtet, so ist es ein Widerspruch, das in der Theorie des Wissens nicht gelten zu lassen, was ihm in der Kritik der praktischen Vernunft unumstößlich war. Es war der eigentliche Grundfehler Kant's, das unmittelbar Gewisse, das, worauf erst alles Andere zu bauen ist, selbst noch auf etwas Anderes und Tieferes gründen zu wollen. Jacobi spürte dem geheimnißvollen Urquell des Uebersinnlichen im Menschen bis auf den Punkt nach, wo diese Ahnung selbst als ein unmittelbares Innewerden oder Fühlen sich kund thut, und bezeichnete dieselbe als den eigentlichen Schatz und verborgenen Reichthum des menschlichen Gemüthes, ohne jedoch diese Ansicht weiter zu entwickeln. Unter Jacobi's Anhängern erwähnen wir Köppen, Salat und Weiller; auch Meilinger neigte sich in mancher Hinsicht zu ihm hin.

§. 379. Salomon Maimon (1753 — 1800).

Maimon war der Ansicht, daß es der Philosophie auf die blosse Form der Wissenschaft überhaupt ankomme; es liege ihr eben so wenig an der metaphysischen Wahrheit der Principien, von denen sie ausgeht, als an jener der Resultate, zu denen sie endlich gelangt, an sich, sondern bloß an der Tauglichkeit der Principien zur Erzielung der höchst möglichen Vernunfteinheit. Fiktionen sind eben solche Principien, welche an sich nicht wahr sind, aber dennoch zum Behufe der wissenschaftlichen Form angenommen werden. Der wahre Philosoph achtet wenig darauf, ob unsere Erkenntniß einen Realgrund außer dem

Erkenntnißvermögen hat, der sich aus diesem selbst herleiten läßt. Das kritische System zeigt zwar, mit welchem Rechte wir reine Begriffe und Urtheile **a priori** von empirischen Objekten gebrauchen können, in so ferne wir sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gebrauchen müssen; allein es ist lückenhaft, unter anderem vorzüglich deßhalb, weil es die Frage, ob wir diese Begriffe und Sätze **a priori** von empirischen Objekten wirklich gebrauchen oder nicht, unerörtert ließ. Dasjenige nun, worein Fichte die Eigenthümlichkeit seiner Speculation zum Unterschiede von jener Kant's setzte, kann als die Ausfüllung der von Maimon an der Vernunftkritik gerügten Lücke angesehen werden.

II. Anhänger Kant's und Fortbildner seiner Lehre.

§. 380. Leonhard Reinhold's (1758—1823) Erkenntnißtheorie.

Da Kant die eigentliche Hauptfrage, was das Bewußtseyn überhaupt sey, nicht erörterte, so suchte Reinhold diesem Mangel durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens abzuhelfen. Nach der Untersuchung und Feststellung des Wesens der Vorstellung an und für sich, welche er selbst als absolute Thatsache voraussetzt, entfaltet er den organischen Zusammenhang der besondern Vorstellungen nach ihrem sinnlichen, verständigen und vernünftigen Stufenverhältnisse. Diese Theorie sollte die Prämissen zu einer Theorie des Erkenntnißvermögens liefern und auf diese Weise der Kritik Kant's erst ihre feste Grundlage bieten, also als philosophische Fundamentallehre überhaupt gelten. In diesem construktiven Streben hielt er sich streng auf dem subjektiv idealen Standpunkte und zeichnete hiermit die Bahn vor, auf welcher der subjektive Absolutismus zu seiner vollen Consequenz vorschritt.

§. 381. Jacob Sigismund Beck (1761 — 1840).

Kant äußerte sich in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft hinsichtlich des Dinges an sich dahin, „es sey nicht unmöglich, daß das Ich und das Ding an sich eine und dieselbe denkende Substanz seyen." Dieser Gedanke, welchen Kant als Vermuthung aussprach, hatte auf die weitere Entwicklung der neuesten Philosophie den wesentlichsten Einfluß. Während die ersten Vertheidiger der Vernunftkritik den ihr gemachten Vorwurf des Idealismus zu beseitigen oder diesen Idealismus wenigstens zu verdecken suchten, zeigte Beck, daß derselbe in so ferne wesentlich im Geiste der Vernunftkritik liege, als nach ihr das Ding an sich nichts Anderes sey, als die ursprüngliche, durch den Geist selbst gebildete Synthesis aller zum Seyn und Bestehen eines Dinges gehörigen Verhältnisse, weßhalb Fichte erklärte, daß Beck zuerst den wahren Sinn der Philosophie Kant's erfaßt habe. Kant's Philosophie erhielt in ihrer Umbildung zu einem dogmatischen Lehrgebäude immer mehrere Anhänger, von denen wir Jacob und Tieftrunk in Halle, Snell in Gießen, Mutschelle in München, Schelle und Stöger in Salzburg, Heydenreich in Leipzig, Ulrich in Jena, Metz in Würzburg, Kiesewetter, Maaß, Hoffbauer und Erhard Schmid anführen, so daß bald die meisten philosophischen Lehrstühle auf den deutschen Universitäten mit Anhängern der kritischen Philosophie besetzt waren.

Drittes Capitel.

Johann Gottlieb Fichte's (1762 — 1814) construktiver Idealismus.

§. 382. Princip und Eintheilung der Philosophie.

Die Wissenschaft kann nach Fichte nichts Anderes seyn, als ein System von Begriffen, welche sämmtlich aus einem obersten Principe abgeleitet sind. Dieses ist nothwendig ein formales und materiales zugleich, d. h. es ist nicht bloß eine abstrakte Formel oder Regel, welche die von Außen gegebene Materie unsers Denkens zur Einheit gestaltet, sondern es ist eine produktive Kraft, welche sich selbst erst den Stoff oder das Element zu Erkenntnissen schafft und zu gleicher Zeit dasselbe gestaltet oder in eine Form bringt. Dieses oberste Princip, welches sich aus allen Thatsachen unsers Bewußtseyns entwickeln lassen muß, hat nun die Philosophie als die Wissenschaft von dem menschlichen Wissen (Wissenschaftslehre) aufzusuchen. Das einzige Absolute, worauf nach Fichte alles Bewußtseyn, wie alles Seyn sich gründet, ist reine Thätigkeit oder Ich. Das reine, absolute Ich (Intelligenz) ist nur durch unendliche, sich selbst setzende Thätigkeit. Zu dem concreten Ich wird dasselbe nur am eben so bestimmten Nichtich (Objektivität), in so ferne das absolute Ich sich nur als ein schlechthin getheiltes Ich (als unendliche Reihe von Ichen) einem eben so getheilten und durchaus bestimmten Nichtich gegenüber (Sinnenwelt) wirklich anschauen kann, welche beide in dem absoluten Ich und durch dasselbe nicht nur überhaupt in unabtrennlicher Beziehung zu einander, sondern zugleich als schlechthin sich gegenseitig bestimmend gesetzt sind. Indem wir den Satz, daß das Ich und das Nichtich sich gegenseitig beschränken, analysiren, finden wir, daß derselbe zwei neue Grundsätze in sich enthält, erstens jenen: Das Nichtich bestimmt das Ich und zweitens diesen: Das Ich bestimmt das Nichtich. Diese beiden Sätze sind die Grundsätze der zwei Theile der Philosophie, jener der theoretischen, dieser der praktischen.

I. Die theoretische Philosophie.

§. 383. Theorie des Wissens.

Der Grundsatz der theoretischen Philosophie lautet: Das Ich setzt sich als durch ein Nichtich, die Schranke seiner absoluten Thätigkeit, bestimmt. Dieß ist in höchster Allgemeinheit intelligentes Ich. Bevor das Ich praktisch werden kann, muß es sich erst als wirkliche Intelligenz ergriffen haben, was nicht möglich ist, ohne ihm gegenüber das Nichtich oder die Schranke als Bestimmendes vorauszusetzen. Das Ich kann sich gar nicht anders als wirklich setzen, denn durch das Nichtich bestimmt. Diesen Zustand bringt es als Leiden (Receptivität) oder Gebundenheit in seinem Wissen zum Bewußtseyn. Auf diese Weise wird ihm das Nichtich zu Dingen an sich und außer ihm. Das Vorstellen der Dinge außer uns ist ein Handeln des Ich, wodurch es die Realität von sich hinweg in die Dinge setzt. Dadurch erhält das Nichtich für das Ich selbstständige Wirklichkeit, aber nur in so ferne, als das Ich die an sich seyende Wirklichkeit, welche nur ihm zukommt, auf jenes überträgt, während dasselbe außerhalb der Beziehung auf das Ich, außerhalb dieses Augpunktes des Bewußtseyns, ohne alle Bedeutung ist.

§. 384. Versöhnung des dogmatischen Realismus mit dem subjektiven Idealismus.

Nehmen wir die Lehre von der Einwirkung der äußeren Dinge auf das vorstellende Subjekt an, so ist nach dem doppelten Gesichtspunkte auch eine doppelte Antwort darauf zu geben. Dem Einzelich gegenüber, in seiner unmittelbaren empirischen Selbstgegebenheit sind sie durchaus unabhängig von demselben, ebenbürtig mit ihm, seine Thätigkeit ursprünglich beschränkend und weiter sonach bedingend, wiewohl in dem tiefsten Grunde der Sache nach Fichte wir immer es selber sind, die auch darin handeln, nicht die Dinge. Von dem transcendentalen Gesichtspunkte aus entdecken wir aber für beide als die schlechthin unabtrennlichen antithetischen Glieder einer Synthesis den gemeinschaftlichen Grund im reinen oder absoluten Ich, indem das für das Ich Seyende nur im Ich seyn kann. Hiermit sind nach Fichte die beiderseitigen Ansprüche des Realismus und Idealismus ausgeglichen. Während weder der dogmatische Realismus, noch der bloß subjektive, sceptische, die Welt zum Schein herabsetzende Idealismus das Problem über den Zusammenhang der Erkenntniß mit dem Dinge an sich zu lösen vermögen, führt nach ihm der transcendentale Idealismus gerade den Beweis dessen, was der Realismus behaupten kann, daß wir der Dinge bewußt werden, wie sie sind. Der transcendentale Standpunkt vertritt gerade den realistischen völlig; er ist zugleich empirischer und in diesem Sinne erklärte sich die Wissenschaftslehre gleich anfangs für Ideal-Realismus.

§. 385. Ursprünglichste Einheit zwischen Ich und Nichtich.

Die ursprünglichste Einheit zwischen Ich und Nichtich, Bewußtseyn und Ding, ist das Gefühl. Fühlen ist unmittelbares Bewußtseyn der Beschränkung des Bildens und diese ist das Ursprünglichste im Ich, der faktische Entstehungsgrund des einzelnen Ich. Daß ein Ich und ein ihm entgegengesetztes Nichtich sey, geht schlechthin allen Operationen des Gemüthes voraus, welche dadurch erst möglich werden. In die Sphäre des empirischen Ich fällt gar kein Grund, warum das Ich-Ich und das Ding-Ding seyn müsse, auch ist dieses aus jenem Ich nimmermehr abzuleiten, aus welchem sich überhaupt Nichts ableiten läßt, sondern diese Entgegensetzung ist ihm als empirischem absolutes Faktum, weil es selber dadurch sich gegeben wird (entsteht), es also faktisch (wiewohl wissenschaftlich durch Reflexion) nie aufheben kann. Dieß sind die ursprünglichen, ihm unbegreiflichen Schranken, die kein endliches Wesen aufheben kann. Ueber diese Sätze geht keine Philosophie hinaus, aber aus ihnen muß das ganze Verfahren des menschlichen Geistes (die Philosophie) entwickelt werden.

§. 386. Resultat dieser Erörterungen.

Alles, was wir von Dingen außer uns wissen, selbst ihre blosse Existenz, ist also nach Fichte in uns und in so ferne dieses Alles zum Bewußtseyn gelangt, nur Gedanke und zwar vom Ich Gedachtes. In so ferne das Ich (Bewußtseyn) bei den Anschauungen einen Mangel oder eine Negation seiner eigenen Selbstthätigkeit in sich gewahr wird, setzt es, weil doch Alles eine Ursache haben muß, andere Wesen voraus,

von denen diese Anschauungen bestimmt oder verursacht seyn sollen. Diese Vorstellung von Dingen oder Ichen außer uns ist demnach nur ein Gedanke oder eine Voraussetzung, welche das Ich selbst macht, zwar eine nothgedrungene, aber nothgedrungen nur durch das Denkgesetz des zureichenden Grundes, welches im Ich liegt. Alle Vorstellungen, Empfindungen oder Gefühle, wie sie in unser Bewußtseyn kommen, entstehen durch eine unfreie und unbewußte Thätigkeit des Ich und sind in dieser ihrer Gestalt und ihrem Wesen nach weiter nichts, als Bestimmungen des Ich innerhalb seiner durchaus subjektiven Sphäre, Selbstbestimmungen des Bewußtseyns, die in ihm liegenden und sein Wesen ausmachenden Lebensgesetze, d. h. die Natur des Bewußtseyns, welche als Hemmungen und Bestimmungen der freien Thätigkeit der Vorstellungskraft auftreten. Das reine Ich ist in so ferne absolutes Ideal-Realprincip, d. h. es ist Princip aller Vorstellungen und indem es dieses ist, zugleich Princip aller Gegenständlichkeit der Dinge. Damit es nämlich überhaupt zum Bewußtseyn komme, muß es zum bestimmten Bewußtseyn oder zu bestimmten Vorstellungen kommen; denn die schrankenlose Thätigkeit würde, wenn sie nicht auf die verschiedenartigste Weise sich selbst hemmen, d. h. in ihrem Bilden zu bestimmten Bildern sich modificiren könnte und müßte, sich in's Unendliche verlieren und gar nichts vorstellen. Deßhalb hat das Bewußtseyn eine solche Einrichtung oder solche Lebensgesetze, damit das virtuelle Bewußtseyn auch aktuell oder faktisch sich realisire, d. h. damit ein Bewußtseyn zu Stande komme, ohne welches und ohne dessen Produkt (die Erscheinungswelt) der Mensch seine praktische und moralische Bestimmung, auf welche zuletzt Alles ankommt, nicht erreichen könnte. Diese Schranken, deren Nothwendigkeit nun erhellt, vertreten bei Fichte die Stelle jenes äußerlichen Anstosses oder des von Kant vorausgesetzten Dinges an sich, von dem sie sich nur dadurch unterscheiden, daß sie in die Natur des Subjektes verlegt sind. In dieser absoluten Identität des Subjektes und des Objektes bleibt das Ich bei aller Unterschiedlichkeit doch immer seine eigene Einheit und Selbstgleichheit.

II. Die praktische Philosophie.

§. 387. Das Princip des Rechts- und Sittengesetzes.

Als erkennendes Ich ist das absolute Ich durch den Gegenstand bestimmt, allein da es absolut ist, so muß es alle seine Akte selbst bestimmen, so daß also die praktische Philosophie von dem Grundsatze ausgeht: Das Ich bestimmt das Nichtich. Dem endlichen Ich wohnt das Bewußtseyn seiner Selbstständigkeit inne, welche aus seinem Ursprunge, dem absoluten Ich, stammt und sich in ihrer unmittelbaren Form als der Trieb zeigt, welcher das Ich dem Gefühlten entgegenführt, um es sich anzueignen und handelnd und wirkend sein individuelles Gepräge ihm aufzudrücken. Das endliche Ich ist daher Einheit von materiellem Gefühle und von Trieb, welche die stets in einander wirkenden Grundlagen alles Bewußtseyns sind. Die endlichen Iche sind gleich ursprünglich in den Gegensatz einer Welt durchaus bestimmter materieller Gefühle und einer erst „intelligenten“ Welt der Freiheit hineingestellt, in welcher jedoch allein die Individualität des Ich

wohnt. Das vernünftige Wesen erzeugt sein Seyn, wie seine Selbstständigkeit, die beide in der Wurzel ein und dasselbe sind, nur durch die eigene, unablässige That; Alles, was es eigentlich im Denken und Wollen ist, wird es nur kraft seiner Autonomie, und der Trieb ist selbst nur der unmittelbarste Ausdruck oder die ursprünglichste Bewußtseynsform für dieselbe. Das vernünftige Wesen kann sich im Selbstbewußtseyn nur als Individuum oder als Eines unter mehreren setzen; sich setzend, setzt es auch andere; seine Freiheit setzend, setzt es daher auch diese ursprünglich so, daß es gleichmäßig die Freiheit des Andern in diesem Begriffe mit umfaßt. Die Idee seiner Freiheit schließt an sich schon den Begriff einer Gemeinschaft aller ein. Das Ich kann daher seine eigene Freiheit nicht denken, ohne sie durch die der andern beschränkt zu denken. Es ist also im Gewissen, d. h. durch sein ursprüngliches Wissen, wie es seyn soll, unbedingt verbunden, seine Freiheit zu beschränken. Dieß ist der Standpunkt des Sittengesetzes.

Da aber in der Wirklichkeit nichts gewöhnlicher ist, als daß wir das vom eigenen Urtheile Gebilligte unterlassen und das Gegentheil thun, so kann jeder Mensch bestimmt werden, innerlich anzuerkennen, daß andere das Recht haben, ihn zu zwingen, von jenem Handeln abzulassen, sofern er in einer gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit mit ihnen leben will. Während im Sittlichen der Freie unbedingt durch sein Gewissen gebunden ist, ist er es im Rechte nur bedingungsweise, unter der von ihm übernommenen Voraussetzung, in Gemeinschaft mit Andern zu leben. Ich muß meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit von des Andern Freiheit unter der Bedingung beschränken, daß dieser das Gleiche thut. Dieß ist das Rechtsverhältniß und die eben aufgestellte Formel ist das Rechtsgesetz.

§. 388. Grundzüge der Rechts- und Staatslehre.

Der Rechtslehre fällt es anheim, die Verhältnisse der individuellen Iche zu einander abzuleiten. Die nothwendigen Bedingungen, unter denen ein individuelles Ich neben den andern allein ein frei sich bestimmendes seyn kann, erzeugen die Rechte desselben; diese sind theils unverbrüchliche oder Urrechte, die mit dem Begriffe der freien Person unauflöslich mitgesetzt sind, theils Zwangsrechte, welche durch den Eingriff Anderer in meine Urrechte mir erwachsen; ich darf sie zwingen, diese zu achten. Ob aber der Fall einer Verletzung meiner Urrechte eingetreten sey, kann nur durch richterliche Erkenntniß entschieden werden. In so ferne diese Entscheidung, wie die Gewährleistung der Rechte eines Jeden in die Hände eines Mächtigen niedergelegt werden muß, dem Alle vertrauen, entsteht der Begriff des Staates. Da sich alle positiven Rechte auf Etwas nach Fichte auf einen Vertrag gründen, kann jede frei gewollte Vereinigung nur die zum Rechte oder zur unbedingten Beobachtung der positiven, die Freiheit der Vereinigten in allen ihren Verhältnissen regelnden Gesetze seyn. Der Staat ist demnach lediglich Rechtsanstalt, der begriffsmässige Staat aber ist die höchste und vollkommenste Rechtsanstalt. Deßhalb muß er jenem Zustande immer näher geführt werden, welcher gerechten Vertragsverhältnissen genügt, d. h. wo Rechte und Pflichten sich vollkommen entsprechen.

Daraus leitet Fichte die Veränderlichkeit des Staatsvertrages ab, welche er auch daraus folgert, daß man den Bürgern nicht zumuthen könne, auf ein unveräußerliches Recht, nämlich auf das, überhaupt einen Vertrag zu schließen, Verzicht zu leisten.

§. 389. Grundzüge der Ethik.

Die Bestimmung aller endlichen, mit der Schranke des Nichtich behafteten Iche ist die, daß sie jene Schranke durch sittliches Handeln überwinden. Das, was das Ich zum Individuum macht, ist der Wille, die durchaus eigenthümliche Selbstbestimmung desselben in der schlechthin ihm gegebenen Sphäre seines Wirkens in der Sinnenwelt. Erst im sittlichen Bewußtseyn wird durch die Freiheit die unendlich angestrebte Gleichmachung des endlichen Ich mit dem reinen hervorgebracht. Freiseyn heißt nämlich: Ich soll mich jedem Ereignisse, jedem Triebe oder Leiden gegenüber als schlechthin Selbstständiges setzen. Das Princip des Sittengesetzes bezeichnet Fichte in seiner höchsten Allgemeinheit als den nothwendigen Gedanken der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen soll. Das Objekt des Sittengesetzes oder dasjenige, worin es seinen Zweck dargestellt wissen will, ist nichts Individuelles, sondern die Vernunft überhaupt; in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objekte. Das Sittengesetz, welches diese Selbstobjektivirung nur durch die individuellen Iche vermitteln kann, ist also für diese die Verwirklichung und Darstellung des reinen Ich in ihnen, d. h. es ist für sie das schlechthin Allgemeine, wie Gemeinsame; das, was außer uns hervorgebracht werden soll, ist unser Zweckbegriff selbst, von einer gewissen Seite angesehen. Das Ich vermag seine Erhebung zur Selbstständigkeit, zu dem, was wir sittliche Freiheit nennen, nur dadurch zu vollziehen, daß es mit Freiheit eben jeden Trieb regiert. Jedes menschliche Individuum soll sich der absoluten Vernunft oder dem rein menschlichen Ich schlechthin gleich machen oder mit ihm übereinstimmen; dieß kann aber nicht an dem Einzelnen, sondern nur in der Gemeinsamkeit Aller erreicht werden. Nur die gesammte Gemeinschaft vernünftiger Wesen ist die Realisirung des reinen Ich oder der Vernunft. Demnach ist zur Realisirung des absoluten Sollens oder des unbedingten Zweckes als vermittelnder Zweck Veredlung und Sittlichkeit Aller gesetzt; dem Individuum sind alle anderen außer ihm Zweck, wie es sich selbst Zweck ist. Die gänzliche Vernichtung des Individuums oder Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder Gott ist nach Fichte letztes Ziel der endlichen Vernunft, welches aber in keiner Zeit erreicht wird.

§. 390. Resultat der praktischen Philosophie.

Die Identität des Ich und Nichtich in der Ureinheit des absoluten Ich oder die reine Vernunft, welche dem Begriffe unzugänglich bleibt, hat in dem reinen Pflichtsollen ihre Offenbarung, ja sie fällt mit der Pflichthandlung selbst zusammen. Demnach erhält jene absolute Einheit ihre höchste, volle Wahrheit nach Fichte darin, daß die ganze Weltanschauung zu einer moralischen sich steigert oder daß die eine moralische Weltordnung als absolute Voraussetzung aller Strebun-

gen, als Ausgleichungsmoment des Gegensatzes im endlichen Ich genommen, somit als die eigentliche Unendlichkeit behauptet wird. Hierin besteht nach ihm das Göttliche oder Gott ist selbst nur jene moralische Weltordnung als absolute Einheit der Subjekt-Objektivität. Das Innewerden dieser Weltordnung bethätigt sich als etwas rein Unmittelbares, eben als ein Gefühl oder als Glaube. Auch die Ueberzeugung von der objektiven Gültigkeit der Erscheinungswelt wurzelt zuletzt im Sittengesetze.

III. Fichte's Philosophie in ihrer spätern Gestalt.

§. 391. Andeutungen über die theoretische Philosophie.

In dem Fortschritte, welchen Fichte über die Schranken der ersten Wissenschaftslehre hinaus machte, zeigt sich eine wesentliche Umbildung seiner frühern Lehre. Er hatte sich darüber verständigt, daß reine Bildlichkeit ein Seyn oder eine Realität voraussetzt, da reine Abbildlichkeit ohne Etwas, das erscheint, undenkbar sey, daß also die Vorstellungen nicht absolute Thatsachen, welche sich auf eine unerklärliche Weise vorfinden, sondern Resultate der absoluten gesetzmässigen Thätigkeit seyen, welche als Bewußtseyn wirkt und in ihnen sich selbst erscheint. Demnach ist nicht das in Folge der dem Ich einwohnenden Gesetze Erzeugte das Wirkliche, sondern diese Gesetze sind es und das durch sie wirkende Leben. Dieses ist das Absolute und zugleich die wahre Realität, welche aber unter keiner bestimmten Form des Seyns erfaßt werden kann, sondern vielmehr das aller sinnlichen Anschauung durchaus verborgene, unsichtbare Seyn und Wesen ist, welches nur dem Denken erreichbar und nach den Gesetzen desselben bestimmbar ist; diese Denkgesetze drücken die allgemeinen Gesetze des Absoluten als Gesetze seines Wirkens und Erscheinens, d. h. sein wahres Wesen aus. Dieses Allreale manifestirt sich als unendliche Vernunft, welche Grund alles Lebens und Seyns ist und ihre Selbstoffenbarung in allen endlichen Wesen hat. Dieses reale Seyn, das Wesen aller Wesen, welches sich in uns selbst, hier freilich nur in der Form des menschlichen Bewußtseyns, selbst erblickt und seiner bewußt wird, ist als das allein Grundwirkliche oder Göttliche anzusehen. Wir selbst sind aus Gott und seiner Natur, aber wir sind nicht Gott. Der Begriff der Gottheit enthält zwar dieses absolute Seyn auch in sich, aber nicht zugleich die Bestimmungen, welche dem Absoluten zukommen, in wie weit es im menschlichen Selbstbewußtseyn erscheint. Will man wissen, als was das Absolute sich offenbare, so blicke man auf das gesetzmässige Wirken desselben und auf sein Sichselbstauswirken im menschlichen Geiste und Gewissen oder auf das, was schon früher als die moralische Weltordnung bezeichnet wurde.

§. 392. Grundzüge der praktischen Philosophie.

Recht und Sittlichkeit bezog Fichte später näher aufeinander nach dem Verhältnisse von Mittel und Zweck. Die äußeren Zwecke, welche uns die Natur auferlegt, sind unsere Erhaltung und Sicherheit in unserer Rechtssphäre. Diese müssen zuerst allgemein erreicht seyn, ehe das Sittengesetz allgemein erscheinen kann. Deßhalb wird es als die Probe für die Rechtmässigkeit des formalen Rechtsstaates bezeichnet,

daß er die sittliche Freiheit als letzten Zweck aller seiner Veranstaltungen sich setze. Das Princip und der höchste Grundsatz der Sittenlehre lautet: der Begriff ist Grund der Welt, mit dem Bewußtseyn, daß er es sey, in der absoluten Form der Reflexion. Der Begriff, die ideale Welt der Urbilder, welche mit dem Bewußtseyn, daß sie schlechthin seyn sollen, das Ich ergreifen und es schlechthin sich unterwerfen, setzt in der Natur und in den bloß durch den Rechtsbegriff begründeten Zuständen der freien Iche eine übersinnliche Ordnung der Dinge oder eine Welt der Sittlichkeit. Die Sittenlehre ist bloß die Analyse dieser beiden Sätze und ihr wissenschaftlicher Augpunkt ist zwischen die beiden Grenzen, nach Oben des Begriffes als des Höchsten, nach Unten aber der absoluten Reflexions- oder Ichform, in welche der Begriff eintritt, gestellt. Der Charakter des Sittlichen in der Erscheinung ist zuerst Selbstlosigkeit, in so ferne der Sittliche sein Selbst längst in der Begeisterung für die Menschheit verloren hat, sodann allgemeine Menschenliebe, Wahrhaftigkeit und Offenheit; sein ganzer Charakter endlich ist Einfachheit und truglose Gleichmässigkeit im Handeln und in seiner ganzen Erscheinung.

Viertes Capitel.

Dogmatismus des Gefühls und Scepsis.

§. 393. Jacob Friedrich Fries (1773 — 1843).

Während Niethammer, zum Theil auch Abicht und Mehmel, Fichte's Ansichten sich anschlossen, versuchte Fries in seiner neuen anthropologischen Kritik der Vernunft alle speculativen Elemente aus Kant's Systeme auszuscheiden und es auf den Thatsachen des Bewußtseyns, d. h. auf rein dogmatischer Basis, wieder aufzubauen, zugleich aber Jacobi's Grundgedanken ihm einzuverleiben und diesen an der kritischen Selbstbeobachtung des erkennenden Geistes als der allgemeinen Basis aller Philosophie einen bestimmten, nachweisbaren Stützpunkt zu geben. Fries unterscheidet zwischen niederer und höherer Metaphysik. Jene hat es mit den Verstandesbegriffen zu thun, diese mit den Ideen, welche mit dem Gegensatze der Freiheit gegen die Natur und des Ewigen gegen das Endliche beginnen und in den apriorischen Vorstellungen von der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung der höhern Metaphysik enthalten. Die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes beruht auf einer unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft; Gott wird unmittelbar geahnet oder geschaut. Fries erkennt die Ideen als Erfahrung der Vernunft an, läßt sie aber nur vermittelst der Reflexion zum Bewußtseyn kommen. Ueberhaupt beruft sich nach ihm die Philosophie zuletzt für die Wahrheit ihrer Sätze auf das innerlich Beobachtete, aber nicht, um sie hierdurch zu beweisen, sondern um sie als unerweisliche, unserm Geiste einwohnende darzulegen.

§. 394. Calker's Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen.

Nach van Calker, welcher nach einer Grenzbestimmung zwischen dem Wissen und dem Glauben innerhalb und vermittelst der sich selbst erkennenden oder theoretischen Vernunft strebte, ist die Philosophie wesentlich nur die wissenschaftliche Erkenntniß der innern Welt, also Selbst-

erkenntniß des Geistes oder Theorie der Vernunft. Darauf zielt sie in ihren drei Disciplinen, in der Psychologie, Logik und Metaphysik ab, während Geschichte, Mathematik und Naturlehre auf die Erkenntniß der äußern Welt gerichtet sind. Die Metaphysik hat insbesondere die Urgesetze des Wahren, Guten und Schönen im selbstbewußten Geiste und dessen Naturanlagen und Lebensäußerungen als Urgesetze seiner eigenen Thätigkeit, seines Wissens und Glaubens, seines Fühlens und seiner Liebe, seines Wollens und Handelns aufzusuchen.

§. 395. Friedrich Bouterweck (1766 — 1828).

Bouterweck ging von dem Gedanken aus, daß allem Bewußtseyn (als Empfindung, Denken) ein Seyn ursprünglich zu Grunde liege, welches nicht durch Reflexion erst erschlossen wird, sondern unmittelbar mit ihm gesetzt ist, weil das Bewußtseyn selbst nur durch seine Grundbeziehung auf dasselbe und unter Voraussetzung desselben möglich ist. Sobald die Reflexion aber die Vorstellung dem Vorgestellten entgegensetzt, tritt damit auch der Zweifel an der Realität des Vorgestellten hervor. Allein dieser durchgeführten Reflexion stellt er den Glauben im allgemeinsten Sinne entgegen, welchen er als das unmittelbare, also nicht weiter begründete, Vertrauen auf unser Wissen bezeichnet. Der Glaube ist der Zustand des Geistes, in welchem der Zweifel entweder ganz niedergeschlagen, oder wenigstens durch die Anhänglichkeit des Geistes an eine bestimmte Vorstellung zum Theil aufgehoben ist. Bouterweck hält bei allen höhern Ideen, der Gottheit, der Freiheit und Unsterblichkeit den Glauben und die Reflexion in ihrem Widerstreite gegen einander, entscheidet sich aber zuletzt zu Gunsten des Glaubens.

§. 396. Gottlob Ernst Schulze (1761 — 1833).

Schulze, welcher sich anfangs zu einem empirischen Scepticismus hinneigte und denselben in seinem Aenesidemus gegen Kant's Vernunftkritik geltend zu machen suchte, überzeugte sich später, als er seinen sceptischen Standpunkt aufgab, von der Möglichkeit und Fruchtbarkeit erkenntnißtheoretischer Forschungen und äußerte in dieser Beziehung: Eine richtige Theorie über das menschliche Erkennen und also auch über das natürliche Verhältniß, worin die Vernunft und der Verstand zu einander stehen, werden künftig jeden talentvollen Philosophen zwingen, die platonische, vorzugsweise dem Jenseits der Erfahrung zugewendete Art zu philosophiren mit der aristotelischen, vorzugsweise im Kreise der Erfahrung Klarheit verbreitenden in der Weise zu verbinden, daß aus beiden ein einziges organisches Ganze von Einsicht und Wahrheit hervorgehe und daß ein System zu Stande komme, welches ein allmähliges Fortschreiten von den aristotelischen Untersuchungen zu den platonischen Ideen von Gott und den göttlichen Dingen enthalte. Indeß gelang es ihm in seinem Versuche über die menschliche Erkenntniß keineswegs, diese Aufgabe auf eine befriedigende Weise zu lösen.

§. 397. Wilhelm Traugott Krug's (1770 — 1842) Synthetismus.

In Krug's Philosophie sind alle Ideen und Probleme, welche Kant und Fichte anregten oder übrig ließen, in empirisch psychologische Thatsachen, in ein subjektiv Vorfindliches von durchaus faktischem Charakter

mit Ausscheidung aller speculativen Elemente verwandelt, so daß sich dieselbe nur die Analyse psychologischer Thatsachen oder auch überlieferter philosophischer Ideen, welche bloß historisch gegeben, gleich jenen, ein Thatsächliches werden müssen, zum Ziele setzte. Wir finden also in seinem Systeme alle formellen Unterscheidungen und Grundsätze Fichte's wieder, aber als etwas Vorausgesetztes und Ueberkommenes, so daß sich sein transcendentaler Synthetismus als eine in das Psychologische zurückversetzte Wissenschaftslehre bezeichnen läßt, welche die transcendentale Einheit alles Wissens, die im Ich gefunden seyn sollte, in eine bloß faktische oder formelle verwandelt. Kant's Forderung, daß die Vorstellung: „Ich denke" alle unsere Vorstellungen muß begleiten können, ist bei Krug zu etwas Thatsächlichem geworden; sie begleitet dieselben wirklich und dieß muß uns genügen.

Zweiter Abschnitt.

Schelling und seine Mitforscher.

Erstes Capitel.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (geb. 1775).

I. Die Natur- und Transcendentalphilosophie.

§. 398. Aufgabe und Eintheilung der Philosophie.

Alle wahre Philosophie ist Idealismus; sie hat nachzuweisen, wie alles Wirkliche nur eine einzelne Gestalt oder Potenz der durch bestimmte Stufen der Selbstanschauung sich entwickelnden Intelligenz ist. Es giebt daher einen Idealismus der Natur (Naturphilosophie) und einen Idealismus des Ich (Transcendentalphilosophie). Das Geschäft des Philosophen besteht darin, dem Selbstpotenziren des absoluten Subjekt-Objektes zuzusehen; darin besteht die philosophische Construktion oder vielmehr die Selbstconstruktion des absoluten Subjekt-Objektes, wie es sich realer Weise im Universum darstellt. Von dem Begriffe des reinen Subjekt-Objektes (Natur) erhebt sich die theoretische Philosophie erst zum Subjekt-Objekte des Bewußtseyns (Ich), welches Princip des praktischen (idealistischen) Theiles der Philosophie wird. Beide in ihrer Vereinigung geben das System des objektiv gewordenen Ideal-Realismus, das System der Kunst, als des dritten Theiles, mit welchem die Philosophie sich aus sich selbst gleichsam hervorbringt und so vollendet.

§. 399. Grundzüge der Naturphilosophie.

Die Natur ist ein Schweben zwischen Produktivität und Produkt; sie geht beständig ebenso in bestimmte Gestaltungen und Produkte über, als sie produktiv über dieselben hinausgeht, was auf eine Duplicität der Principien hindeutet, wodurch sie in beständiger Thätigkeit erhalten und verhindert wird, in ihrem Produciren sich zu erschöpfen. Absolut aufgefaßt ist nämlich die Natur nichts Anderes, als unendliche Thätigkeit oder Produktivität, welche, wenn sie für sich ungehindert sich äußern würde, auf einmal mit unendlicher Schnelligkeit ein Produkt hervorbrächte, wodurch die empirische Natur nicht erklärt wäre.

Soll es zu endlichen Produkten kommen, so muß die produktive Thätigkeit der Natur durch eine in ihr selbst liegende entgegengesetzte (retardirende) Thätigkeit gehemmt werden, wodurch eine Reihe endlicher Produkte entsteht. Diese sind aber, in so ferne die absolute Produktivität der Natur auf ein absolutes Produkt geht, nur Scheinprodukte. Ueber jedes derselben geht die Natur wieder hinaus, um der Absolutheit ihrer innern Produktivität durch eine unendliche Reihe einzelner Produkte zu genügen. Aus der ursprünglichen Beschränktheit und unendlichen Hemmung des Bildungstriebes der Natur erklärt es sich auch, warum jede Organisation in's Unendliche fort nur sich selbst reproducirt statt zu einem absoluten Produkte zu gelangen. Hierauf beruht auch die Bedeutung, welche der Geschlechtsunterschied für das Organische hat, der die organischen Naturprodukte zwingt, auf ihre eigene Entwicklungsstufe zurückzukehren und immer nur diese wieder hervorzubringen, wobei es der Natur um die Gattungen, nicht um die Individuen zu thun ist. Sobald eine Gattung gesichert ist, verläßt die Natur die Individuen und arbeitet an ihrer Zerstörung.

Den Gegensatz zur organischen Natur bildet die unorganische, deren Daseyn und Wesen durch das Daseyn und Wesen der organischen bedingt ist. Während die Kräfte der organischen Natur produktiv sind, sind jene der unorganischen nicht produktiv, und während dort nur die Gattung fixirt ist, muß hier umgekehrt das Individuum fixirt seyn. Die unorganische Natur ist bloß Masse, welche durch die Schwerkraft zusammengehalten wird. Doch hat sie ihre Abstufungen, wie die organische. Was in dieser die Reproduktionskraft ist, das ist in jener der chemische Proceß, was in der organischen die Irritabilität ist, das ist hier die Elektricität, endlich was dort die Sensibilität, die höchste Stufe des organischen Lebens, ist, das ist hier der allgemeine Magnetismus, die höchste Stufe des Unorganischen.

§. 400. Die Transcendentalphilosophie.

Die Transcendentalphilosophie ist die inwendig gewordene Naturphilosophie, in so ferne der ganze Stufengang der Natur in ihr als eine successive Entwicklung des anschauenden Subjektes sich wiederholt. Es giebt nach Schelling vorzüglich zwei Vorurtheile des gemeinen Verstandes, welche beseitigt werden müssen, erstens, daß unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existire und so vorgestellt werde, wie sie ist. Die Erklärung dieses Vorurtheiles ist die Aufgabe der theoretischen Philosophie, zweitens, daß wir nach Vorstellungen, welche durch Freiheit in uns entstehen, auf die objektive Welt einwirken können. Die Untersuchung dieser Ansicht ist die Aufgabe der praktischen Philosophie. Die Beantwortung der Frage, wie die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden können, ist nur denkbar, wenn die Thätigkeit, durch welche die objektive Welt producirt ist, ursprünglich mit jener, welche sich im Wollen äußert, identisch ist. Die Nachweisung dieser Identität der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit ist die Aufgabe des dritten Theiles der Transcendentalphilosophie oder der Wissenschaft der Naturzwecke und der Kunst. Diese drei Theile entsprechen also den drei Kritiken Kant's.

§. 401. Die theoretische und praktische Philosophie.

Die theoretische Philosophie geht von dem höchsten Principe des Wissens, dem Selbstbewußtseyn, aus, und entwickelt die Geschichte des Weltbewußtseyns nach ihren hauptsächlichsten Stufen. Wie aus dem ursprünglichen Akte des Selbstbewußtseyns eine ganze Natur sich entfaltet, eben so geht aus jenem der freien Selbstbestimmung eine zweite Natur hervor, deren Ableitung der Gegenstand der praktischen Philosophie ist. Dieser Abschnitt wird mit der Bemerkung geschlossen, daß die Geschichte als Ganzes eine allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten oder ein fortgehender Beweis vom Daseyn Gottes ist. In dieser Offenbarungsgeschichte Gottes lassen sich drei Perioden unterscheiden. In der ersten derselben zerstört das herrschende Princip als Schicksal oder als blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Herrlichste und Größte; in der zweiten offenbart sich dieses Schicksal als Natur und das dunkle Gesetz erscheint in offenes Naturgesetz verwandelt, welches die ungezügelte Willkür zwingt, einem Naturplane zu dienen; diese Periode scheint mit der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen; in der dritten endlich wird das, was in den beiden vorhergehenden als Schicksal und als Natur erschien, als Vorsehung sich entwickeln; wann diese beginnt, läßt sich nicht bestimmen, wohl aber behaupten, daß mit ihrem Eintreten auch Gott seyn werde.

§. 402. Die Philosophie der Kunst.

Das Problem der Transcendentalphilosophie, welches die Uebereinstimmung oder Identität des Objektiven und Subjektiven ist, wird auch in der Geschichte, womit die praktische Philosophie schließt, nur als ein endlicher Progreß bezeichnet. Die Auflösung desselben kann nur in der Natur gesucht werden, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, daß sie in ihrer Zweckmässigkeit eine Identität der bewußten subjektiven und bewußtlosen objektiven Thätigkeit darstellt und das Ich in ihr diese Identität, welche sein innerstes Wesen ausmacht, auch wirklich anzuschauen bekommt. Allein in der Natur schaut das Ich diese Identität noch als eine objektive, nur außer ihm seyende, an; es muß dieselbe auch noch als eine solche anzuschauen bekommen, deren Princip im Ich selber liegt. Diese Anschauung nun ist die Kunstanschauung. Wie die Produktivität der Natur eine bewußtlose ist, welche einer bewußten gleicht, so ist die ästhetische des Künstlers eine bewußte, die einer bewußtlosen gleicht. Jener Widerspruch zwischen dem Bewußtlosen und Bewußten, welcher in der Geschichte sich ruhelos fortbewegt, in der Natur aber bewußtlos gelöst ist, findet also in dem Kunstwerke, in welchem die Intelligenz zur vollkommensten Selbstanschauung gelangt, seine Lösung. Das Unbekannte, welches die objektive und bewußte Thätigkeit in Harmonie bringt, ist nichts Anderes, als jenes Absolute oder unveränderlich Identische, auf welches alles Daseyn aufgetragen ist, und welches in den Künstlern die Hülle, womit es sich in Andern umgiebt, abgelegt hat und jene unwillkürlich zur Hervorbringung ihrer Werke bestimmt.

II. Die Identitätsphilosophie.

§. 403. Grundzüge der Identitätslehre.

Schelling, welcher schon mit Entgegensetzung von Natur- und Transcendental-Philosophie über Fichte hinausging, that bald noch einen Schritt weiter und stellte sich auf den Indifferenzpunkt von beiden, indem er die Identität des Idealen und Realen, des Denkens und des Seyns, zu seinem Principe machte. Er bezeichnet die Vernunft als absolute Vernunft, in so ferne sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. Um die Vernunft als absolut zu denken, muß von dem denkenden Subjekte abstrahirt werden. Demjenigen, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjektives zu seyn; ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatze gegen ein Denkendes möglich wird. Sie wird durch jene Abstraktion zum wahren Ansich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt. Die Vernunft ist das Absolute, und Alles, was ist, ist der Vernunft dem Wesen nach gleich und mit ihr Eins. Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft und, da außer der Vernunft nichts ist, für alles Seyn ist das Gesetz der Identität. Zwischen Subjekt und Objekt kann also, da es eine und dieselbe absolute Identität ist, welche sich in beiden darstellt, kein qualitativer Gegensatz, sondern nur eine quantitative Differenz, ein Mehr oder Weniger, stattfinden. Demnach ist Nichts entweder bloß Objekt oder bloß Subjekt, sondern in allen Dingen sind Subjekt und Objekt vereinigt, nur in verschiedenen Mischungen und in der Art, daß bald das Eine, bald das Andere überwiegt.

Demnach ist das ganze Universum unter dem Bilde einer Linie zu denken, an deren Enden auf der einen Seite ein Uebergreifen des Subjektiven, auf der andern ein Uebergreifen des Objektiven fällt, doch so, daß auch in diesen Extremen relative Identität stattfindet. Die eine Seite ist das Reale oder die Natur, die andere das Ideale. Die reale Seite entwickelt sich nach drei Potenzen; Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität. Die erste Potenz ist die Materie und die Schwerkraft, die zweite das Licht, die dritte aber das gemeinsame Produkt des Lichtes und der Schwerkraft, der Organismus. Die unorganische Natur als solche existirt gar nicht. Was wir unorganisch nennen, ist nur das, was nicht organisch werden konnte, das Residuum der organischen Metamorphose. Das Gehirn des Menschen ist die höchste Blüthe der ganzen organischen Metamorphose der Erde.

Den drei Potenzen der reellen Reiche entsprechen drei Potenzen der ideellen. Das Wissen, die Potenz der Reflexion, das Handeln, die Potenz der Subsumtion, endlich die Vernunft, die Einheit der Reflexion und Subsumtion. Diese drei Potenzen stellen sich als das Wahre, die Hineinbildung des Stoffes in die Form, als das Gute, die Hineinbildung der Form in den Stoff und als das Schöne oder das Kunstwerk, die absolute Ineinsbildung von Form und Stoff dar.

Für die Erkenntniß der absoluten Identität suchte Schelling eine neue Methode zu schaffen, deren Ausgangspunkt die intellektuelle Anschauung bildet. Die intellektuelle Anschauung ist absolutes Er-

kennen; als absolutes Erkennen kann aber nur jenes betrachtet werden, in welchem Denken und Seyn sich nicht entgegengesetzt sind, sondern alles Seyn mit dem Denken in Identität gesetzt oder das absolute Subjekt-Objekt angeschaut wird. Diese Indifferenz des Idealen und des Realen, welche Jemand im Raume und in der Zeit aus sich gleichsam projicirt anschaut, in sich selbst unmittelbar (intellektuell) anzuschauen, ist der Anfang der Philosophie.

§. 404. Die Sittlichkeit und der Staat.

Die absolute Sittlichkeit besteht darin, daß wir nicht ein abhängiges, sondern in der Gesetzmässigkeit gleich freies Leben leben. Diese Sittlichkeit ist ebensowohl eine Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit, als auch ein Uebergehen der Unendlichkeit in die Endlichkeit; denn wie die Seele durch die Tugend sich der Gottheit nähert, so nähert sich die Gottheit der Seele. Die Sittlichkeit und Seligkeit sind nur zwei verschiedene Ansichten einer und derselben Einheit, so daß keine von ihnen der Ergänzung durch die andere bedarf, sondern jede für sich absolut ist und die andere in sich begreift. Das Urbild dieses Einsseyn, welches zugleich das der Wahrheit und Schönheit ist, ist in Gott.

Das objektive Abbild der Vernunft ist der Staat, in welchem Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst in das wirkliche Leben übergegangen sind. Als Organismus des vernünftigen Gesammtlebens muß der Staat die Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit im Leben des Ganzen, wie des Einzelnen darstellen, was nur dann möglich ist, wenn weder die Willkür der Menge, noch die eines Einzigen, sondern das Gesetz herrscht, wodurch die positive Freiheit des Individuum's mit der allgemeinen Nothwendigkeit zur Harmonie sich vereinigt. Deßhalb ist der Staat auch nicht das Werk des Zufalls oder der Willkür, sondern das nothwendige Produkt des Selbstbewußtseyns der Vernunft in den Individuen, wie in den Völkern, welche eine solche organische Verbindung zum Zwecke eines vernünftigen Gesammtlebens anstreben.

III. Die Theorie des Abfalles und die Theogonie und Kosmogonie.

§. 405. Die Theorie des Abfalls.

Während für Schelling auf dem Standpunkte der Indifferenz Natur und Geschichte unmittelbare Manifestationen des Absoluten waren, hob er in seiner weitern Entwicklung nicht bloß den Unterschied zwischen dem Absoluten und der Welt hervor, sondern er ließ sogar die Welt durch einen Abfall vom Absoluten entstehen. Das Absolute ist das einzige Reale; der Grund der endlichen Dinge, welche nicht real sind, kann also nicht in einer vom Absoluten ausgegangenen Mittheilung von Realität an sie, sondern nur in einer Entfernung oder in einem Abfalle von demselben gesucht werden, so daß die Versöhnung dieses Abfalls die Endabsicht der Geschichte ist. Das Herabsteigen der Seelen aus der Intellektualwelt in die Sinnenwelt erscheint als eine Strafe ihrer Selbstheit. Je nachdem sie in dem gegenwärtigen Zustande mehr oder weniger ihre Selbstheit abgelegt und zur Identität mit dem Unendlichen sich geläutert haben, be-

ginnen sie entweder auf besseren Sternen ein höheres Leben, oder sie werden, von Materie trunken, an noch tiefere Orte verstossen.

Religion und Philosophie stehen in inniger Verbindung. Alle wahre Erfahrung ist religiös. Allerdings ist die Religion nicht Philosophie; allein eine Philosophie, welche nicht die Religion mit der Wissenschaft zu einem heiligen Einklange verbindet, ist nicht Philosophie. Die Wissenschaft selbst hat nur in so weit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie er ist. Es wird eine Zeit kommen, wo die Wissenschaft mehr und mehr aufhört und die unmittelbare Erkenntniß eintritt. In der höchsten Wissenschaft sieht nicht mehr der Mensch, sondern das ewige Sehen selber ist in ihm sehend geworden. Auf diesem Standpunkte schloß sich Schelling mehr an die früheren Mystiker, vorzüglich an Jacob Böhme, an, so daß seine Untersuchungen über das Wesen der Freiheit als Resultat des Studiums der Werke desselben betrachtet werden dürfen.

§. 406. Grundzüge der Theogonie.

Gott kann den Grund seiner Existenz nur in sich selber haben. Dieser Grund ist die Natur in Gott, bestimmter der Geist, Charakter der Natur, der Selbstschöpfungsdrang, aus welchem sie blind, aber bewußtlos vernünftig, einem von ihr selbst unverstandenen Ziele von Bildungen sich zubewegt, die Sehnsucht, welche das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären, die unergründliche Einheit, welche Gott ist. In so ferne ist sie auch Wille, aber Wille, in welchem kein Verstand ist und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille. Wiewohl dieser regellose Wille unvermögend ist, etwas Dauerndes für sich zu bilden, so ist er doch Grund zu aller Mannigfaltigkeit und Vielheit der Dinge, zugleich zu ihrer Selbstheit, Gott, dem Existirenden, gegenüber. Diesen Willen des Grundes kann man das erste Princip in Gott nennen. Aber in das chaotische Ringen desselben wird das Licht des Selbsterkennens gebracht. Entsprechend der Sehnsucht, welche an sich selbst schon ein dem Verstande Verwandtes, das Intelligente in sich verschlossen Tragendes ist, erzeugt sich in Gott eine innere, reflexive Vorstellung, durch welche Gott sich selbst, den Inhalt jener Sehnsucht, in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung (Selbstabspiegelung) ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht wird, obgleich nur in ihm selbst; sie ist der göttliche Logos, der in Gott erzeugte Gott, die ideelle, somit ohnehin durchaus vorweltliche Selbstverwirklichung Gottes. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand, das zweite Princip, das Ziel jener Sehnsucht, welchem sie sich zubewegt. Gott aber, als Einheit beider der ewige Geist, der in der reflexiven Vorstellung den Inhalt jener Sehnsucht klar durchdringt und unterscheidet, spricht nun, von der Liebe bewogen, welche er selbst ist, das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird (das dritte Princip in Gott) und in der anfänglich regellosen Natur, als in ihrem Elemente und Werkzeuge, bildet. Hier wird jenes Ebenbild, in welchem Gott zuerst ideell sich verwirklichte, auch real, und erst hiermit beginnt die eigentliche Kosmogonie.

§. 407. Die Kosmogonie.

Die erste Wirkung des Verstandes ist die Scheidung jener ursprünglich chaotischen Kräfte, um die in ihrem Abgrunde liegende, Alles unter sich befassende und ordnende Einheit herauszuheben und zu verwirklichen. Durch jene Erregung des Verstandes zur Scheidung der Kräfte, zum Aufgeben der Dunkelheit, wird die Sehnsucht zur Gegenwirkung angefacht. Sie sucht den in ihr ruhenden Lebensblick in sich zu verschließen, die Dunkelheit zu erhalten, damit immer ein Grund bleibe. Die in dieser Scheidung getrennten, aber nicht völlig auseinander getretenen Kräfte sind der Stoff, woraus nachher für die Welt des Organischen der Leib configurirt wird, das aus der Tiefe des natürlichen Grundes als Mittelpunkt der Kräfte aber entstehende Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie deßhalb selbst unabhängig von ihm als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen. Hieraus erklärt sich das Selbstständige (Centrale, Eigenwillige), was jedem Seelischen und Geistigen beizulegen ist. Bei dem Widerstreben der Sehnsucht aber, welches zur vollkommenen Geburt nothwendig ist, kann die Hervorhebung der innersten Einheit nur in einer stufenweisen Entfaltung geschehen; hier tritt also die Potenzenlehre wieder ein.

Bei jeder Stufe entsteht ein neues Wesen aus der Natur, dessen Seele um so vollkommener seyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Demnach hat jedes Wesen ein doppeltes Princip in sich, welches jedoch an sich selbst nur ein und das nämliche ist. Das erste Princip ist jenes, wodurch sie von Gott geschieden oder im bloßen Grunde sind; das zweite aber ist das, was in ihnen der Verstand heraus gewirkt hat. Da aber zwischen beiden eine ursprüngliche Einheit statt findet und der Proceß der Schöpfung nur auf eine Verklärung des anfänglich dunklen Principes geht, so sind beide in jedem Naturwesen, wiewohl in bestimmtem Grade, Eins. Jenes Princip ist der Eigenwille der Creatur, der aber, so fern er nicht zur Einheit mit dem Lichte, dem Principe des Verstandes, erhoben ist, blosse Sucht und Begierde, d. h. blinder Wille ist, aus welchem in den intelligenten Wesen die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen abgeleitet wird. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universal-Wille entgegen, welcher jenen sich als bloßes Werkzeug unterordnet.

§. 408. Grundzüge der Anthropologie und Ethik.

Die Einheit, auf welche alle Kräfte der Natur zielen, ist der Mensch, darum das verwirklichte, der Natur eingeschlossene Ebenbild Gottes in der Schöpfung. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt und eben dieses Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centrum ergriffen, als sie mit dem Lichte in Gegensatz trat. In dem Menschen sind beide Principien in ihrer Stärke und Vollendung; in ihm ist ganz das finstere Princip, aber er ist zugleich Geist. Wäre nun im Geiste des Menschen die Einheit beider eben so unauflöslich, wie in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott würde als Geist am Menschen

nicht offenbar. Die in Gott unzertrennliche Einheit muß also im Menschen zertrennlich seyn und dieß ist die Möglichkeit des Guten und Bösen.

Das Gute ist die Unterordnung des Particular-Willens unter den Universal-Willen, das Böse aber die Verkehrung dieses richtigen Verhältnisses. In dieser Möglichkeit des Guten und Bösen besteht die menschliche Freiheit. Der empirische Mensch ist jedoch nicht frei, sondern sein ganzer empirischer Zustand ist durch eine vorzeitliche (intelligible) That gesetzt, so daß der Mensch also so, wie er jetzt handelt, handeln muß; gleichwohl handelt er in so ferne frei, als er sich selbst von Ewigkeit her frei zu dem gemacht hat, was er jetzt nothwendig ist. Auf dem Kampfe des Eigenwillen mit dem Universalwillen beruht die Geschichte der Menschheit, wie die Geschichte der Natur auf dem Kampfe des Grundes mit dem Verstande. Die verschiedenen Stufen, welche das Böse als geschichtliche Macht im Kampfe mit der Liebe durchläuft, bilden die Perioden der Geschichte, deren Ende die Herrschaft des Universal-Willens ist. Tritt dieses ein, so ist die anfängliche Indifferenz zur Identität erhoben und Gott ist Alles in Allem.

§. 409. Weitere Erklärung über die Idee Gottes.

Während der Naturalismus Gott als Grund (immanent), der Theismus als Ursache der Welt (transcendent) denket, besteht nach Schelling das Wahre in der Verbindung beider Ansichten, so daß also Gott Grund und Ursache zugleich ist. Es widerspricht nach ihm der Idee Gottes nicht, daß Gott sich aus sich selbst, in so ferne er sich offenbart, entwickele und vom Unvollkommenen zum Vollkommneren fortgeht, indem ja das Unvollkommene das Vollkommene selbst, nur als ein Werdendes, ist, die Stufen des Werdens aber nothwendig sind, damit die Fülle des Vollkommenen nach allen Seiten hin hervortrete. Ohne einen dunklen Grund oder eine Natur, d. h. ohne ein negatives Princip in Gott, wäre ein Bewußtseyn Gottes nicht möglich. Es muß also in Gott der ausbreitenden oder bejahenden Kraft eine einschränkende oder verneinende, d. h. eine Natur oder ein negatives Princip entgegengesetzt werden, wenn Gott nicht ein wesenloses Wesen seyn soll.

Zweites Capitel.

Schellings Mitforscher.

§. 410. Die vorzüglichsten Anhänger der Philosophie Schelling's.

Schellings philosophische Ansichten, vorzüglich seine Naturphilosophie, machten auf seine Zeitgenossen einen ungewöhnlichen Eindruck und riefen besonders eine große Begeisterung für die speculative Naturforschung hervor. Während viele seiner Anhänger der pantheistischen Naturconstruktion sich hingaben, widmeten andere der Behandlung des ideelen Theiles des Systemes ihren Fleiß und trugen das neue Licht der intellektuellen Vernunftanschauung in die Gebiete der Psychologie, Metaphysik, der Religionsphilosophie und Aesthetik über und suchten Schellings Philosophie theils mit größeren, theils geringeren Modificationen für den Vortrag an gelehrten Anstalten darzustellen, wie Ast und Buchner in München, Klein in Würzburg, Nüßlein, dessen Aesthetik durch Furtmair's Umarbeitung sehr viel gewann, in

Dillingen, Rixner, der sich durch seine Aphorismen und seine Geschichte der Philosophie wohl verdienten Ruhmes erfreute, in Amberg, Schad in Jena, Stutzmann in Erlangen, Thanner in Salzburg, Troxler in Luzern und Weber in Dillingen.

Baader, Eschenmayer, Görres, Schubert, Steffens, Wagner und Windischmann, auf welche Schellings Speculation nicht ohne Einfluß blieb, benützten dieselbe in anderer Weise, als jene, welche der Naturphilosophie sich unbedingt anschlossen, weßhalb sie auch im Fortgange ihrer Forschungen zu andern Resultaten gelangten. Während Schubert auf dem Gebiete der Naturforschung als Vertreter des Theismus eine sehr ehrenvolle Erwähnung verdient, verkennt Oken über der Einheit die eigentlichen und wesentlichen Gegensätze, indem seine in nur quantitativen Bestimmungen fortschreitende Methode die höheren Principien und Sphären als bloße Wiederholungen, Combinationen oder höchstens Steigerungen der elementaren Stoffe und Processe erfaßt und daher das Wesen und die wesentliche Form des organischen Lebens nicht wahrhaft begreift.

§. 411. Heinrich Blasche's (1776—1832) Pantheismus.

Blasche stellte den reinen und ungeschminkten Pantheismus als die einzig philosophische und den Vernunftbegriffen vollkommen genügende Weltansicht dar. Das Weltall ist nach ihm der wirkliche Inbegriff jeder Existenz, Gott aber der absolute Grund aller Existenz, die von Ewigkeit zu Ewigkeit in der Wirklichkeit des Universums real werdende Allmöglichkeit. Die Allmacht Gottes ist die Thätigkeit der allschaffenden Natur, die Allwissenheit aber fällt nicht in Gott als das absolute Wesen, sondern gehört dem Universum an, so daß jeder einzelne Wissende an ihr Theil nimmt und ein Mitglied des Organismus der Allwissenheit ist. Dagegen ist die Allgegenwart Gottes unmittelbare Eigenschaft, in so ferne Gott das allgemeine Wesen aller Dinge und jedes derselben eine vorübergehende Schranke des unendlichen Wesens, ein einzelnes verwirklichtes Moment desselben ist. Die Weltregierung besteht in dem Walten allgemeiner Naturgesetze, unter denen auch die Entwicklung des gesammten Bewußtseyns steht. Die Menschwerdung des Logos ist die Offenbarung Gottes in der ganzen Menschheit, welche sich nicht auf unseren Planeten beschränkt.

§. 412. Arthur Schopenhauer.

Nach Schopenhauer, welcher in seinen metaphysischen Ansichten an Schelling, wie in der Moral an Herbart erinnert, ist der Wille das absolut produktive Princip der Welt, das Urwesen aller Dinge, in welchen derselbe nur sich selbst objektivirt, so daß die einzelnen Erscheinungen der Welt nichts Anderes sind, als die stufenweise Selbstobjektivirung des Willens. Im Handeln unterscheidet sich nach ihm Jedermann nur nach seinem Charakter, so daß der Mensch nicht freier ist, als das Wasser, wenn es den Berg herabfließt. Die Haupt- und Grundtriebfeder ist der Egoismus oder das Sichselbstwollen. Das Criterium einer Handlung von moralischem Werthe ist also die Abwesenheit aller egoistischen Motive. Nur diejenige Handlung ist moralisch, welche aus freier Theilnahme an dem Wohl oder Wehe des Andern, d. h. aus dem Mitleiden, hervorgeht.

§. 413. Carl Friedr. Wilhelm Solger (1780 — 1819).

Nach Solger, der sich vorzüglich im Gebiete der Aesthetik auszeichnete, ist das ursprüngliche und unendliche Seyn seinem Wesen nach allerdings nur eines, allein es gehört zu seiner Natur und ist ihm nothwendig, die unendliche Fülle seines Reichthums in einem All von Schöpfungen aus seiner eigenen Unendlichkeit zu entwickeln. Eine solche Entwicklung ist aber nur möglich, wenn das eine ursprüngliche unendliche Seyn in jedem Punkte dieser fortschreitenden und gerade durch dieses Fortschreiten gehemmten Offenbarung stets ein Anderes und wieder ein Anderes wird, in so ferne es ein anderer Entwicklungspunkt ist. Alle diese Entwicklungsgrade sind eben so wohl sämmtlich einander gleich, als auch ist jeder von dem andern verschieden und zwar in das Unendliche, da die Entwicklung in's Unendliche gehen muß. Jeder dieser Entwicklungspunkte wird durch alle übrigen und umgekehrt werden alle durch jeden vom Anfange der Reihe bis an das Ende derselben bestimmt und jeder derselben an seiner bestimmten Stelle fest gehalten.

§. 414. Johann Erich von Berger (1772 — 1833).

Nach Berger ist die Philosophie dadurch zu vollenden, daß der Geist, welcher zuerst als denkend sich selbst in sich, dann aber als anschauend sich selbst auch außer sich und gleichsam sich selbst entfremdet als Natur gewahr wird und dadurch mit sich selbst in Zwiespalt geräth, endlich dadurch zur vollkommenen Selbstverständigung gebracht wird, daß er sich selbst in der Form der Ewigkeit erfaßt und die Natur, sie bestimmend, in sich aufnimmt und damit den Widerspruch von Seyn und Begriff, von Nothwendigkeit und Freiheit aufhebt. Der Geist ist das Leben, die Natur seine Verwirklichung. Aus dem untrennbaren Organismus, welchen beide zusammen ausmachen, entwickelt sich durch successive Fulgurationen der Weltseele die für uns unübersehbare Menge von Einzelwesen.

§. 415. Heinrich Steffens (1773 — 1845).

Die Unfähigkeit der absoluten Identitätslehre, die Probleme der Ethik und Religionswissenschaft auf eine Geist und Gemüth befriedigende Weise zu lösen und ihre, strenger Wissenschaftlichkeit nicht genügende Form veranlaßte bald manche Anhänger derselben, sich einer dem christlichen Glauben mehr oder minder anschließenden Philosophie zuzuwenden. Zu den Vertretern dieser Richtung gehört auch Steffens. Die menschliche Persönlichkeit ist nach ihm, wie sie in dem Zeitleben hervortritt, durch die Sünde verpestet. Damit ist dem Bewußtseyn des Menschengeschlechtes die innere Einheit, in welcher erst die wahre Persönlichkeit des Einzelnen gefunden werden kann, verloren gegangen. An die Stelle derselben ist die falsche Eigenthümlichkeit getreten, welche die Selbstsucht erzeugt. Nur der erlösende Geist Gottes in der Geschichte, Jesus Christus, kann uns von der Sünde erretten und die zurück gedrängte Einheit hervorbilden.

§. 416. Johann Jacob Wagner.

Wagner, welcher die Lehren der Philosophie durch die Formeln der Arithmetik und Geometrie für die wissenschaftliche Anschauung ver-

ständlicher machen zu können glaubte, als es durch Dialektik möglich ist, entfernte sich gleichfalls von Schelling und behauptete, daß immer nur Ideales oder Reales, nicht aber das Absolute als solches Gegenstand der Philosophie seyn könne, welche als Idealphilosophie in ihrer Vollendung nur Weltgeschichte, als Realphilosophie nur Naturgeschichte seyn könne. Bei der Darstellung seiner Ideal- und Naturphilosophie bewies er nicht bloß großen Scharfsinn, sondern auch einen seltenen Reichthum an positiven Kenntnissen.

§. 417. J. A. Eschenmayer.

Nach Eschenmayer ist Gegenstand der Philosophie Alles, was Gegenstand des Erkennens und Handelns ist, so daß die Speculation so weit reicht, als die Erkenntniß. Das von der Vernunft angeschaute Absolute ist nicht das lebendige und wahre Urseyn selbst, sondern nur ein Bild desselben. Das lebendige Absolute oder die Gottheit wohnt in einer dem Wissen durch Begriffe schlechthin unzugänglichen und darum von der Speculation unerreichbaren Region, in der des ahnenden Glaubens. Das lebendige Absolute, welches von der Seele des Menschen nicht begriffen, sondern nur geahnet werden kann, in so ferne diese selbst von ihm sich ergriffen fühlt, wird dem Menschen im Glauben offenbar. Diese Offenbarung, welche für alle Menschen gleich ist, ist ein unmittelbares Licht von Oben, das in eines Jeden Seele leuchtet, eben darum aber alle Speculation ausschließt, welche die Reinheit des Glaubens trübt.

Drittes Capitel.

Friedrich Schleiermacher (1768 — 1834).

§. 418. Begriff und Eintheilung der Philosophie.

Die Philosophie, welche die Centralwissenschaft ist und über allen besondern Wissenschaften schwebt, erzeugt ihren Stoff nicht **a priori**, aber sie bestimmt die Form desselben, indem sie allen gegebenen Inhalt zu einem Ganzen harmonisirt, den durchgreifenden Zusammenhang aller besondern Begriffe producirt, diese selbst durch den Totalzusammenhang kritisch bestimmt und so das systematische Bewußtseyn hervorbringt, in dessen formaler Abgeschlossenheit sie selbst besteht. So ferne sie sich mit den Denkformen als solchen beschäftigt, ist sie Logik, so ferne sie den uns gegebenen Inhalt denkend durchdringt, das Seyn also erkennt und zum Wissen erhebt, ist sie Metaphysik, welche die Grundwissenschaft der Philosophie ist; Schleiermacher faßt jedoch diese beiden Theile, den metaphysischen der allgemeinen Erkenntniß und den besondern logischen, unter dem Namen „Dialektik" zusammen. Diesem allgemeinen Theile ordnet sich dann alles Wißbare unter, welches eines Theiles in der Natur, andern Theiles in dem Bereich des bewußten Handelns besteht, so daß er im Allgemeinen die antike Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik herstellte.

§. 419. Die Erkenntnißlehre.

Das Wort „Wissen" trägt den doppelten Charakter, daß es die allgemeine, in allen Menschen gleiche Art und Weise ist, die Dinge

vorzustellen und zu begreifen, und daß es sich auf das Seyn der Dinge bezieht, also nicht blosses Denken ist, sondern eine dem Seyn der Objekte entsprechende Erkenntniß derselben in sich schließt. Jenes erstere ist durch dieses letztere bedingt und diese objektive Gültigkeit des Wissens schließt jene Allgemeinheit des Vorstellens mit ein, daher auf das letztere das meiste Gewicht gelegt wird, in so ferne sich in der objektiven Wahrheit des Gedachten eben die richtigen Gedanken aller vereinigen. Das Vorwalten des letzteren Criteriums verleiht der Philosophie Schleiermachers einen objektiv-erkenntnißtheoretischen Charakter. Damit hat aber das Wissen (und alle Wissenschaft überhaupt) nur in dem Bereich der Welt seinen Spielraum, so daß demnach die Philosophie als Weltweisheit im eigentlichen Sinne des Wortes erscheint. Weil die Erfahrung, worauf sich diese stützt, nie vollendet ist, so ist auch sie selbst nie vollendet, strebt aber unausgesetzt dem Ziele ihrer Vollendung entgegen und befindet sich stets in unendlicher Annäherung an dasselbe.

§. 420. Die Idee Gottes.

Die Idee Gottes ist dasjenige, was nicht mehr gewußt werden kann, jedoch immer als die Identität von Denken und Seyn vorausgesetzt werden muß. Von dem Unendlichen an sich wird alle und jede Unterschiedlichkeit, sowohl die materielle der Dinge unter sich, als auch die der Geistigkeit ferne gehalten. Das Absolute ist Einheit und Sichselbstgleichheit, welche alle Unterschiede, Bestimmungen und Aktionen von sich ausschließt, in der sich also schlechthin nichts unterscheiden läßt. Weil es in sich selbst völlig bestimmungslos ist, so ist es auch nicht denkbar und nicht wißbar, in so ferne wir nur das Bestimmte, Gestaltete, sich von Anderem Abgrenzende wissen können. Die Idee Gottes ist also nach Schleiermacher lediglich der höchste Verhältnißbegriff für die Vernunftthätigkeit des Denkens, der Repräsentant der Totalität unserer intellektuellen Thätigkeit, eine nothwendige Voraussetzung alles bestimmten Denkens und Wissens, wie alles bestimmten Seyns und Wirkens der Dinge auf einander und der Intelligenz auf die materiellen Dinge, also nothwendiges Postulat für alles Wissen und alles wirksame Wollen überhaupt.

Wenn auch kein Wissen vom absoluten Seyn möglich ist, so giebt es doch ein Innewerden desselben, welches das Gefühl ist. Das absolute Abhängigkeitsgefühl ist deßhalb eine seinem Objekte adäquate Vermittlungsweise, weil es eben selbst die Aufhebung aller bestimmten Unterschiede im gefühlten Objekte und des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität selbst ist. Das Gefühl dieser Abhängigkeit ist die Religion. In Bezug auf das Grundwesen derselben sind alle Menschen einander gleich, so daß sie sich nur nach dem Grade, in welchem das Gottesbewußtseyn in ihnen kräftig ist, von einander unterscheiden.

§. 421. Die Welt.

Der Inbegriff aller endlichen Dinge ist die Welt, welche dem unendlich Einen, wie das Viele der Einheit, entgegengesetzt und mit Gott in keiner Weise identisch ist, so daß also die göttliche Substanz bei Schleiermacher nicht, wie bei Spinoza, in alle endlichen Dinge eingeht und unmittelbar das Daseyn derselben, aller zusammengenommen, aus-

macht, sondern alle endlichen Dinge zusammengenommen immer nur der Inbegriff der endlichen Wesen sind und bleiben. Das Ineinandersein aller unter dem höchsten Begriffe, dem des Realen und Idealen, befaßten Gegensätze mit dem Uebergewichte des Realen ist als Natur, mit dem Uebergewichte des Idealen aber als Vernunft gesetzt. Es giebt demnach keine Körper- und Geisterwelt, sondern, wie wir selbst eine bestimmte Erscheinung des Idealen und Realen sind, so ist es auch jedes Ding in seiner Weise, mit dem einzigen Unterschiede, daß bei uns die ideale, bei den Naturdingen aber die reale Seite vorwiegt.

§. 422. Grundzüge der Moral, Rechts- und Staatslehre.

Die philosophische Ethik, welche aus dem allgemeinen menschlichen Selbstbewußtseyn des Willens entspringt, hat die Physik zu ihrer Voraussetzung. Der Mensch findet sich nämlich schon vom Anbeginn auf eine natürliche Weise als Vernunftwesen organisirt, nur daß hier Vernunft und Natur noch auf unmittelbar bewußtlose Weise Eins sind. Unsere Aufgabe besteht demnach darin, daß wir uns durch Handeln der Vernunft immer mehr bewußt und mit bewußter Vernunft immer mehr zu Meistern der Natur machen, d. h. sie besteht in dem allgemeinen Vernunftzweck, das in der Natur vereinzelte zu durchdringen, es zum eigenen Organe zu machen und zu beseelen, bis daß die ganze Natur unserer Erdoberfläche in den Dienst der Vernunft getreten ist und die Vernunft die herrschende Seele dieses allgemeinen Naturleibes wird, ein Ziel, welches sich aber nie erreichen läßt.

Der Zweck des Staates ist der Naturbildungsproceß, der von der Einheit einer Masse ausgeht, welche durch Volkseigenthümlichkeit mit einander verbunden ist. Derselbe trägt aber nur dadurch das Gepräge der Vernunft, daß die Eigenthümlichkeit des Volkes in ihm sich darstellt, in welcher die ursprüngliche Einheit von Vernunft und Natur für den Einzelnen, wie für das Volksganze gesetzt ist. Das Volk als dieses persönliche Natur- und Vernunftganze übt diesen Proceß schon vor dem Staate in seinem Zustande als Horde aus. Die Entstehung des Staates selber setzt eine zum Staatwerden reife Volksmasse als Bedingung voraus, welche, durch einen äußern Anlaß hervorgerufen, das Bewußtseyn einer politischen Vereinigung in sich entwickelt. Der Staat ist gesetzt, sobald sich jener Proceß in das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthan ordnet. Was die Eintheilung der Verfassungen in Democratie, Aristocratie und Monarchie anbelangt, so glaubt Schleiermacher, daß in jedem Volke und Staate theils wechselnd, theils stehend ein Uebergang von der einen zur andern stattfinden kann, ohne daß das Wesen des Staates aufgehoben wird. Die Gewalten des Staates lassen sich nach ihm auf zwei, auf die gesetzgebende und vollziehende, zurückführen. Der Staat, dessen Ziel auf die Unterwerfung der Natur gerichtet ist, erzeugt Verkehr und Eigenthum, Tausch und Erwerb und dadurch das Recht, dessen Gebiet nur so weit sich erstreckt, als der Verkehr mit allen durch ihn gesetzten Verhältnissen reicht. Unter Schleiermacher's Schülern erwähnen wir Brandis, Braniß, Jonas, Lommatzsch, Ritter und Schweizer.

Viertes Capitel.

Carl Christian Friedrich Krause (1781 — 1832).

§. 423. Begriff und Eintheilung der Philosophie.

Krause suchte mit Anwendung einer eigenthümlichen Methode der Unterscheidung und Vereinigung der Gegensätze und mit einer eigenthümlichen Behandlung der Sprache, welche er mit einer Menge neu gebildeter philosophischer Kunstwörter bereicherte, ein in formeller, wie in materieller Hinsicht genügendes Lehrgebäude der Philosophie zu gründen. Die Philosophie, welche er für den Gliedbau der nicht sinnlichen, apriorischen Erkenntniß erklärt, zerfällt in einen analytischen oder subjektiven, vom Selbstbewußtseyn zur Idee Gottes hinauf steigenden, und in einen synthetischen oder objektiven, von Gott zum Ich herabsteigenden Theil.

§. 424. Grundzüge des analytischen Theiles.

Krause geht in dem ersten oder analytischen Theile seiner Philosophie von der Grundschauung (Anschauung) Ich als einem unmittelbar, unbedingt und absolut Gewissen aus. Die Gewißheit der Grundschauung Ich fordert nach ihm gar keine andere Gewißheit, sondern sie ist unbedingt und kann auch gar nicht bezweifelt werden. Denn in dem Zweifel ist es das Ich, welches da zweifelt und welches also zweifelnd sich selbst affirmirt. Nun soll freilich die Grundschauung Ich noch nicht das ganze Princip der Wissenschaft und aller Erkenntniß ausmachen, sondern wenn dasselbe in sich selbst einblickt, so erkennt es in sich auch den Gedanken einer unendlichen Natur, welche alles Leibliche, und einer unendlichen Vernunft, welche alles Geistige in sich begreift. Weiterhin findet es sich durch den Satz vom Grunde getrieben, auch über das Reich der Natur und über das Reich der Vernunft noch hinauszugehen, in so ferne beide Reiche sich als die Hemisphären eines sie zuhöchst umschließenden Urwesens erweisen. Ueber dieses Urwesen aber kann das Denken nicht mehr hinausgehen. Auf diese Weise gelangt also das philosophische Erkennen durch den Satz vom Grunde zuletzt und zuhöchst bei Gott als Wesen schlechthin an, welches als Urwesen über der Welt ist, indem es zugleich als eines, selbes und ganzes Wesen die Welt nach den beiden Hemisphären ihrer Leiblichkeit (Natur) und Geistigkeit (Vernunft) aus sich darlebt.

§. 425. Gott und sein Verhältniß zur Welt.

In die Wesenheit Gottes legt Krause einen unendlich reichen Inhalt hinein, allein er kennt keine höhere Wesensbestimmung, als die der Einheit, von welcher er die Absolutheit und Unendlichkeit ableitet, um fernerhin die Attribute des Selbstbewußtseyns und der Allvollkommenheit damit in Verbindung zu bringen. Gott ist Urwesen, d. h. Gott als ganzes Wesen ist vor und über Allem, was Gott in, unter und durch sich ist, vor und über der ganzen Welt und allen endlichen Vernunftwesen. Das Eine ist in sich und durch sich auch das All und weil Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so bezeichnet Krause seine Lehre als Panentheismus. Gott ist in sich, unter sich und durch sich auch Ich und alle Iche, alle endlichen Vernunftwesen, welche das Ich

außer sich anerkennt. Gott ist auch der Grund der Vereinigung der Natur mit dem Ich und mit andern endlichen Geistern, sowie auch die Vereinigung aller endlichen Geister unter einander, auch mittelst der Natur. Aber das Ich selbst nebst allen Wesen der Welt ist in so ferne außer Gott, als Gott als Urwesen über ihnen ist, nicht aber außer Gott als dem Einen, selben und ganzen Wesen, und in so ferne ist Gottes Wesen auch in uns, als wir in, unter und durch Gott sind. Gott ist aber nichts, als allein Gott; alles Endliche ist zwar in Gott, aber von Gott wesentlich verschieden, so daß Gott nicht aus dem Endlichen besteht, welches Gott in sich ist.

§. 426. Die Welt und ihr Verhältniß zu Gott.

Unter Welt begreift Krause sowohl die in ihrer Art unendliche Natur, als auch die in ihrer Art unendliche Vernunft, und die in ihrer Art unendliche Menschheit. Wenn auch diese drei Wesen, jedes in seiner Art, unendlich sind, so sind sie dennoch endlich, weil sie alle drei als in Wesen seyend befunden werden, weil ein jedes von ihnen als solches nicht ist, was ein anderes als solches ist. Die Wörter „Welt, Weltall und Universum" können nicht statt der Wörter „Wesen oder Gott" gebraucht werden, weil die Welt nicht Wesen oder das Princip, sondern vielmehr ein Begründetes in Wesen im Princip ist. Gott ist auch das Ich, auch alle Iche, aber nur als Theil, nicht der ganze Gott ist ein endliches Ich oder alle endlichen Iche. Es wird ferner gedacht, daß das Ich der reinen Wesenheit nach mit Wesen gleichartig ist, so daß das Ich ein selbes und ganzes Wesen ist, wie Gott auch es ist, aber endlich und begrenzt, nicht unendlich, wie Gott. Es wird ferner gedacht, daß das Ich durch die Grenze seiner Wesenheit von Gott abgegrenzt und unterschieden ist, und daß diese Grenze der Wesenheit des Ich nicht eine Grenze Gottes als des einen, selben und ganzen Wesens ist. Das Ich ist also nicht Gott gleich oder selbst Gott, noch dem Raume nach in Gott.

§. 427. Grundzüge der Religionsphilosophie und Ethik.

Das Leben des Menschen im Vereine mit dem Leben Gottes oder der Trieb des Menschen, sein Leben nach dem göttlichen Urleben zu bestimmen, ist Religion oder Gottinnigkeit. Die allgemeine Fähigkeit und Empfänglichkeit der Menschen für Religion hat ihren Grund darin, daß Gott ursprünglich und ewig mit dem Wesen des Menschen vereint ist. Die geschichtliche, an bestimmte Stufen der Entwicklung gebundene Einheit des Lebens Gottes mit dem der Menschen besteht darin, daß er sich auch innerhalb des Zeitlebens mit ihm vereinigt. Gegenstand der Sittenlehre ist das menschliche Wollen und Handeln, dessen Ziel und wahrer Inhalt aber das Gute. Das Wollen, welches seine Lebensthätigkeit auf das Gute richtet, ist guter, sittlicher Wille; der bleibende Zustand des Menschen, seinen Willen nur auf das Gute gerichtet seyn zu lassen, ist Sittlichkeit oder Moralität, die Darbildung des Guten im Willen endlich ist Tugend. Das eine Gute ist die Wesenheit Gottes, in so ferne Gott dieselbe in sich darlebt. Welcher Theil des einen Guten, d. h. der einen, von Gott in

sich dargelebten Wesenheit auf den Menschen und auf seine Darlebung im eigenen Willen falle, wird im Grundtriebe des Menschen gefühlt. Es ist demnach die Aufgabe der Sittenlehre, den Menschen über diesen Grundtrieb klar zu machen, damit er das eine Gute und den Gliedbau desselben als Zweckurbegriff oder Zweckurbild des Willens erkenne. Dasselbe kann, in so ferne der Wille sich ihm unbedingt gemäß machen muß, auch als Sollen oder als Pflichtbegriff aufgefaßt werden, welcher sich an den verschiedenen Richtungen des Willens in einen Gliedbau von Pflichten aus einander legt. Dieses eine Gesetz des Willens kann man nun das Sittengesetz oder, weil es ein unbedingtes Sollen enthält, das unbedingte Pflichtgebot nennen, dessen ganz wesentlicher Ausdruck also lautet: Wolle du selbst und thue das Gute als das Gute. Die Selbstthätigkeit und die Reinheit des Antriebes ist die formale Bestimmung der Sittlichkeit. Die Forderung aber, das Gute rein um des Guten willen zu wollen, ist darum eine unbedingte, weil Gott in sich selbst das Gute ist. In dieser Unbedingtheit des Antriebes liegt zugleich der Begriff der sittlichen Freiheit gegenüber der gesetzlosen Willkür, welche, in so ferne sie sich zufälligen Eingebungen des Willens hingiebt, zugleich Sclaverei ist. Die Aufgabe des rein sittlichen Lebens ist zunächst an jedes menschliche Einzelwesen gerichtet, dann aber auch an die Gesammtheit.

§. 428. Grundzüge der Rechtslehre.

Alle Vernunftwesen sollen so bestimmt seyn, daß ein jedes seine Bestimmung im Leben erreichen kann, was nicht bloß von dem Menschen als Individuum, sondern auch von der Menschheit gilt. Der Urbegriff des Rechtes enthält die Doppelbestimmung eines innerlichen und eines äußerlichen Verhältnisses der Vernunftwesen, eines richtigen Verhaltens eines jeden derselben zu sich und zu den übrigen, welches letztere aber ein wechselseitiges werden muß. Das äußere, wechselseitige Recht enthält Alles, was ein jedes Wesen jedem andern zu leisten hat und was ihm von jedem andern geleistet werden soll, damit die Bestimmung aller Wesen in dem einen gemeinschaftlichen Leben erreicht werde. Aber auch das Einzelwesen ist in sich ein Gliedbau, dessen Glieder in Uebereinstimmung stehen sollen, damit das Gute dargelebt werden könne. Dieses Ganze seiner innern zeitlichen, von seiner Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erreichung seiner Vernunftbestimmung bildet das innere Recht dieses Wesens. Das innere Recht der Menschheit fordert, daß alle Theile derselben in der Weise in Wechselwirkung treten, daß jeder Einzelne seine Bestimmung erreichen kann. Das äußere Recht der Menschheit aber ist das Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingungen, welche Natur und Vernunft und zuhöchst Gott als Urwesen in sich wirklich machen, damit die Menschheit im Wechselleben mit ihnen ihre Bestimmung erreiche. Unter Krause's Schülern erwähnen wir Ahrens, Lindemann und Leonhardi.

Dritter Abschnitt.

Hegel, seine Anhänger und Gegner.

Erstes Capitel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831).

§. 429. Ausgangspunkt und Eintheilung der Philosophie.

Hegel setzt den absoluten Begriff an die Stelle des Schelling'schen Subjekt-Objektes und bezeichnet dadurch zugleich die allgemeine Thätigkeit, d. h. das Denken als Substanz, als Etwas, was sich von seiner Form auf keine Weise trennen lasse; er steht in der Substanz, welche die ideelle, sich selbst bestimmende Einheit, der Begriff ist, und die Unterschiede desselben sind nur logisch verschiedene Bestimmungen. Dieses vernünftige Denken, welches nicht außer der Substanz sich befindet und sie anschaut, sondern die Substanz oder das Subjekt ist, welches anschaut und sich bestimmt, ist die Wahrheit alles Wissens, in welcher das Denken selbst der Gegenstand des Denkens ist und darum Seyn heißt, die sich selbst gegenständliche Vernunft, welche nichts als sich selbst vernimmt und bestimmt, absoluter Idealismus, der zugleich absoluter Realismus ist, eine Identität, in welcher diese Gegensätze zusammengefallen sind, um ewig sich selbst wieder zu erzeugen, ohne daß damit eine Duplicität der Principien gesetzt wäre; denn das Erzeugen der Gegensätze, d. h. das Sichselbstentgegensetzen, die absolute Negativität selbst, ist das eine, absolut sich selbst bewegende Princip.

Seine Methode ist das Denken unmittelbar selbst in logischer Bewegung. Ueberall tritt die Sache oder der Begriff zuerst in seiner Unmittelbarkeit oder in seinem Ansich auf, urtheilt sich dann oder zergeht in seinen Gegensatz und schließt sich zuletzt aus diesen Gegensätzen wieder zusammen. Aus dieser Methode ergiebt sich auch die universelle Gliederung des Ganzen. Der Begriff hat sich durch drei Momente hindurch zu bewegen und sich zuerst als Idee an und für sich, zweitens als Idee in ihrem Andersseyn oder in der Objektivität, drittens als die aus ihrer Aeußerlichkeit in sich zurückgekehrte Idee zu erweisen; als erstere ist sie die reine logische Idee, das Denken im engern Sinne als solches an und für sich, als zweite ist sie die Idee in ihrer Aeußerlichkeit, in ihrem Abfall von sich selbst, in ein zeiträumliches Außereinanderseyn, die Natur, und als dritte der Geist. Demnach hat die ganze Philosophie oder das im Denken sich selbst vollkommen erfassende Denken drei Haupttheile, die Logik, welche zugleich die Bedeutung der Metaphysik hat, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes.

I. Die Logik.

§. 430. Inhalt und Eintheilung der Logik.

Während weder Fichte, noch Schelling an eine Wissenschaft dachten, welche von dem neuen Standpunkte aus bearbeitet, an die Stelle der früheren Metaphysik treten sollte, ist Hegel's Logik in Folge des vorausgesetzten Principes ebensowohl Denk- als Seynslehre. Sie ist

die Wissenschaft des absoluten Denkens, dessen Begriff an sich das Seyn ist und welche durch die Selbstentwicklung desselben die Realität aus sich erzeugt. In so ferne die Logik als Wissenschaft der absoluten Form in sich Totalität ist, ist sie für sich selbst die Wahrheit, und wenn sie auch als reine Wahrheit noch nicht die Realität der sogenannten concreten Wissenschaften hat, so besteht die Unvollkommenheit der logischen Wesenheit nicht darin, daß sie der im Gefühle und in der Anschauung gegebenen vermeintlichen Realität entbehrt, sondern sie liegt vielmehr darin, daß der Begriff noch nicht seine eigene, aus ihm selbst erzeugte Realität sich gegeben hat.

Diese angebliche Herleitung des Reellen aus dem Begriffe geschieht dadurch, daß der Begriff durch die in ihm selbst begründete (immanente) Dialektik sie aus sich erzeugt. Im abstrakten reinen Denken ist die Idee nur bei sich selbst und nicht im Andersseyn oder sie hat das Andersseyn noch in sich selbst als Gedanken-Objekt. Wenn sie nun als solches auch Anfangs glaubt, daß sie sich als Subjektives bloß in ihrer Subjektivität erfasse und mit dem objektiven und wirklichen Seyn nichts gemein habe, so zeigt sich doch eben in dieser Sphäre ihres Denkens selbst alsbald die Unwahrheit dieser Ansicht und sie sieht ein, daß das Wesen und Wirken, das Wirkliche und Wahre nichts von ihr Verschiedenes sey und erfaßt sich demnach, durch ihr eigenes Denken dahin geleitet, am Ende der Logik selbst als das subjektive und objektive Thun oder als das einzig wahrhaft Wirkliche, was und wie es an sich selber ist, als Geist. Die Logik zerfällt in drei Theile, von denen der erste es mit der ersten Unmittelbarkeit oder dem Seyn zu thun hat, welches sich in den Gegensatz des Wesens und der Existenz urtheilt, was der zweite darstellt, diese gehen endlich in den Begriff zusammen, welcher seiner ebenso realen als idealen Bedeutung nach der lebendige, sich in sich selbst schließende Kreislauf der Momente ist; dieß ist der Inhalt des dritten Theiles.

§. 431. Die Lehre vom Seyn.

Die äußerste Abstraktion des Begriffes an sich selbst ist das reine Seyn, welches nach Hegel der Grund aller Dinge oder das Absolute (Gott) ist. Dieses ist streng genommen Nichts, d. h. keine bestimmte Daseynsform, und doch auch wieder Alles, in so ferne Alles, was ist, aus ihm hervorgeht. Die Categorien des reinen Seyns zerfallen in drei besondere Formen, die Qualität, Quantität und das Maaß, welches die Einheit von Quantität und Qualität bildet. Die Vermittlung von Nichts und Seyn ist das Werden als Entstehen, wie als Vergehen. Alles endliche Daseyn ist aus dem Seyn und Nichts zusammengeflossen und in so ferne beide gleichen Theil an ihm haben, ist es der daseyende Widerspruch, der es in seiner Existenz aufreibt. Das Werden dirimirt sich in Momente des Werdens, in das Etwas, welches einem andern Etwas gegenüber, „Anderes gegen Andere, aber an sich selbst werdend, eben so „Anderes gegen sich selbst" in's Unendliche ist. In dem Etwas tritt der Unterschied von dem Uebrigen hervor, es erscheint als ein Begrenztes, Beschränktes, Endliches und zugleich der Veränderlichkeit Unterworfenes. Das Endliche hebt sich als solches fortwährend selbst auf; seine Wahrheit ist also die-

ser Verlauf, in welchem das eine Beschränkte das andere negirt und in das andere übergeht. Allein bei dem Uebergehen des Andern in das Andere bleibt das sich bestimmende und entwickelnde Seyn ewig sich selbst gleich und diese Sichselbstgleichheit des Seyns im Anderswerden, des Unwandelbaren im Wandelbaren, des Unendlichen im Endlichen, ist die wahrhafte Unendlichkeit. Die wahre Unendlichkeit und zugleich die Wahrheit des Daseyns ist also, daß das Unendliche als stetiges Uebergehen in qualitative Bestimmtheiten gefaßt wird, und zwar aus einer in die andere, so daß es damit nicht aus sich hinaus, sondern in sich mit sich selbst zusammengeht.

Das Resultat der zweiten Phase des Seyns ist das Fürsichseyn, d. h. jene unendliche Beziehung auf sich selbst, welche sich im Unendlichen als unmittelbare Selbstbestimmung erwies. Das Fürsichseyn ist das Unmittelbare, das Eins, welches die andern ausschließt. Dadurch aber setzt es sich in Beziehung auf sie, attrahirt sie. Die Repulsion ist eben so wesentlich Attraktion und das die Andern ausschließende Eins oder das Fürsichseyn hebt sich auf; es sind viele Eins, aber mit gleichgültiger oder aufgehobener qualitativer Bestimmtheit, was den Begriff der Quantität giebt. In der Quantität, in welche die Qualität selbst überging, gehen die Attraktion und Repulsion derselben in die beiden Momente der Stetigkeit und Discretion über; jede Größe ist discret und stetig zugleich, d. h. man kann sie eben so gut als eine einfache Einheit, wie als eine Zusammensetzung von Theilen betrachten. Jede Größe zeigt sich sofort als bestimmte Größe oder Quantum. Der Unterschied der Größe ist aber überhaupt und lediglich nur die Grenze. Diese Grenze oder Bestimmtheit der Quantität kann entweder eine extensive oder intensive Größenbestimmung seyn, welche letztere Grad genannt wird. Der Grad, als eine quantitative Bestimmung, woran eine gewisse Qualität geknüpft seyn soll, zeigt sich in seiner Wahrheit als die Bestimmtheit des Maaßes, welches ein Verhältniß zweier Quanta zu einander ist. Die Categorie des Maaßes hebt sich als ein Beziehen zweier quantitativ-qualitativer Bestimmungen auf einander an und für sich zu der Bewegung des Reflektirens selbst auf. Das Maaß stellt sich unmittelbar selbst als ein Beziehen zweier Seiten, die aber an sich dasselbe sind, nämlich Quanta, dar, also als ein Beziehen des Bezogenen auf sich selbst, so daß die Quantität sich nun als identisch mit der Qualität erweist. Hiemit schließt der erste Theil der Logik, welcher eine Art von dialektischer Kosmologie oder speculativer Physik ist, in so ferne er die Selbstbestimmung des Absoluten durch die allgemeinen Formen des Weltsystems darstellen soll.

§. 432. Die Lehre vom Wesen.

Wesen ist Reflexion in sich, das in sich zurückkehrende und die scheinbaren Prädicate von sich ablösende Seyn und somit der ganze frühere Begriff des Seyns, nur zugleich die Negation des in ihm gesetzten Negativen hervorhebend. Das Absolute ist das Wesen, während das Endliche, d. h. die einzelnen Bestimmungen des Anderen gegen Anderes in ihm, nach der jetzigen Bezeichnung das Scheinen, aber das unendliche Scheinen ist, welches vom Wesen eben so unendlich negirt wird. Das Wesen äußert sich ebenfalls unter drei

besonderen Formen, nämlich als Grund der Existenz, als Erscheinung und als Wirklichkeit. Das Einfache als Wesen gilt zunächst als das Positive, durch sich selbst Seyende, die Bestimmtheit dagegen als das Negative, als das durch das Positive Gesetzte. In der Wirklichkeit aber sind beide Bestimmungen in Identität aufgehoben. Der Gegensatz der Identität und des Unterschiedes versöhnt sich in Begriffe des Grundes. Der Grund, welcher durch die Folge und mit dieser erst wahrhaft zum Grunde wird, geht selbst in das von ihm Begründete ein und bleibt die Grundlage desselben. Auch in dem Verhältnisse von Materie (Wesen) und Form zeigt sich ihre Untrennbarkeit. Die Materie soll das an sich schlechthin Einfache und Selbstständige, die Form oder Gestalt aber das Negative oder Nichtige seyn. Allein bei genauerer Erwägung erscheint die Materie selbst nur darum als das Selbstständige, weil sie als existirende oder wirkliche Materie schon die Bestimmtheit oder Form in und an sich hatte, die man als Formbestimmtheit von ihr absondern wollte. Die Erscheinung ist der mit dem Wesen erfüllte, daher nicht wesenlose Schein.

Es ist ein und derselbe Inhalt, welcher das eine Mal als Wesen, das andere Mal als Erscheinung gefaßt wird. In dem erscheinenden Wesen nennt man das positive Moment, welches bisher als Grund bezeichnet ward, Inhalt, das negative die Form.

Ein jedes Wesen ist Einheit von Inhalt und Form, d. h. es existirt. Existenz heißt nämlich im Unterschiede vom unmittelbaren Seyn das aus dem Grunde hervorgegangene oder begründete Seyn, das Wesen aber als existirendes nennt man Ding, welches ohne seine Erscheinung nicht seyn kann. Auch die Ausdrücke Kraft und Aeußerung, Inneres und Aeußeres sind nur Auffassungen eines an sich seyenden Verhältnisses der Sache selbst. Die Wahrheit desselben ist die Identität des Innern und Aeußern, des Wesens und der Erscheinung, d. h. die Wirklichkeit, in welcher die Erscheinung ganze und adäquate Manifestation des Wesens ist. Die wahre Wirklichkeit ist im Gegensatze gegen die Möglichkeit und Zufälligkeit vernünftige Nothwendigkeit. Das Nothwendige, als sein eigener mit sich identischer Grund gesetzt, ist die Substanz. Substanz und Accidenz werden einander zwar entgegengesetzt, aber es verhält sich damit genau eben so, wie mit dem Wesen und der Erscheinung. Die Substanz ist die Totalität der Accidenzien, diese aber sind nichts, als Manifestationen der Substanz, welche das Uebergehen in diese Bestimmungen, somit die Formthätigkeit selbst ist, in welchem Uebergehen sie in sich selbst zurückgeht. Die Substanz ist der permanente Proceß, die ruhelose Negativität. Diese amphibolische Macht ist das stets aktuelle Wirken und somit als Causalität anzuerkennen. Ursache und Wirkung sind dasselbe. Die völlig offenbare Causalität wird zur Wechselwirkung, in so ferne es keine Wirkung ohne Gegenwirkung giebt. Die Wahrheit der Substanz ist der Begriff oder die Selbstständigkeit, welche das Sichvonsichabstossen in unterschiedene Selbstständige, als dieses Abstossen identisch mit sich und diese bei sich selbst bleibende Wechselwirkung nur mit sich ist.

Dieser zweite Theil der Logik, welcher als die Lehre von den wesentlichen Gesetzen des Denkens und des Seyns an die Stelle der Ontologie tritt, erhält ebenfalls, wie der erste, dadurch einen sub-

jektiv-idealistischen Charakter, daß Hegel das Seyn mit dem Denken identificirt oder das objektive Bewußtseyn und seine wesentlichen Gegenstände, die Gottheit und die Welt, auf die Sphäre des Selbstbewußtseyns reducirt, wornach die Einheit des Denkens mit dem Seyn auch in der Ontologie in dem Sinne gefaßt wird, als ob das Objektive als solches nichts Anderes wäre als der Begriff.

§. 433. Die Lehre von dem Begriffe.

Die Substanz, d. h. das Absolute, ist organische Einheit unendlicher Wechselbeziehungen, und in diesem Begriffe sind alle bisherigen vereinigt. Das Absolute ist demnach mit einer neuen wesentlichen Definition der Begriff oder das ein unendlich Besonderes in sich begreifende und in seiner Totalität vereinigende Allgemeine. Damit ist aber der Begriff zugleich das absolut Freie, weil er das nur aus sich Nothwendige, die unendliche Macht der Substanz ist. Der Begriff ist für sich die Macht der Nothwendigkeit und der substantiellen Freiheit. Dieser Theil der Logik zerfällt in die Lehre von dem subjektiven oder formellen Begriffe, in jene von der Objektivität, endlich in die von der Idee als der Einheit des subjektiven Begriffes und der Objektivität. Da in der formalen Logik der Begriff lediglich nach den beiden Seiten, welche er enthält, betrachtet wird und das Allgemeine und das Besondere hier nur durch die Reflexion verbunden sind, so müssen sie auch in ihrer unmittelbaren Einheit und Totalität, gleichsam als der realisirte Begriff oder das Objekt, angeschaut werden.

Der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, bestimmt sich also selbst zur Objektivität und führt diese Aeußerlichkeit, welche ihn zu ihrer Substanz hat, durch die ihm immanente Dialektik in die Subjektivität zurück. Die Hauptformen, in denen sich die im Objekte enthaltene Vielheit von Theilen vereinigt darstellt, sind der Mechanismus, der Chemismus und die Teleologie. Der Mechanismus, welcher nach Hegel ein ganz allgemeines Gesetz des Seyns ausdrückt, beruht vorzüglich auf der Anziehung und Abstoßung der verschiedenen Theile. Im Chemismus sind zwei Objekte verbunden, welche sich in ihrer Beziehung auf einander neutralisiren. Das teleologische Verhältniß der Dinge endlich besteht darin, daß die Theile sich unmittelbar zur Totalität und Einheit eines vollendeten Objektes zusammenschließen, was uns dann in der äußerlichen, subjektiven Anschauung so erscheint, als ob die Natur nach bestimmten Zwecken wirke, während es doch nur die innerliche Selbstentwicklung der Dinge ist, welche auf diese Weise ein in sich vollendetes Ganze darstellt. Der entsprechendste Ausdruck für diese organische Einheit der Theile und des Ganzen, des Begriffes und der Objektivität, ist die Idee, welche als Proceß in ihrer Entwicklung drei Stufen durchläuft, das Leben (die Idee in ihrer Unmittelbarkeit), sodann das Erkennen, welches in der doppelten Gestalt der theoretischen und praktischen Idee erscheint. Dieser Proceß des Erkennens hat die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit zu seinem Resultate; dieß ist die dritte Stufe, die der absoluten Idee, welche sich zugleich als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst Seyende erweist.

II. Die Philosophie der Natur.

§. 434. Verhältniß der Naturphilosophie zur Logik und Eintheilung derselben.

Die Logik zeigt die Erhebung der Idee zu der Stufe, von der aus sie zur Schöpferin der Natur wird und zur Form einer concreten Unmittelbarkeit überschreitet. So ferne für Hegel als logischen Idealisten die Idee Alles und der Geist nichts Anderes als die existirende und sich wissende logische Idee ist, so faßt er denselben als Princip oder Schöpfer der Natur als seiner eigenen Entäußerung, aus welcher er eben so ewig zu sich kommt oder in sich zurückkehret. Die Natur ist lebendiges, unmittelbares Werden des Geistes oder entäußerter Geist, die Idee in ihrem Andersseyn oder in ihrer Aeußerlichkeit. Betrachtet man nämlich die materiellen Gegenstände derselben als solche, wie sie an sich sind, so wissen wir Betrachtende zwar, was sie an sich sind und kennen ihr Wesen, allein sie selber kennen sich nicht; sie sind also für sich nicht da, sondern nur für andere, nämlich für das in ihnen wirkende, und wie sie wirken denkende Wesen, so daß die absolute Idee in ihnen vor sich selbst verhüllt ist, sich nicht selbst erfaßt, sondern eben nur schlechthin da ist, ohne zu seyn, wie sie eigentlich seyn sollte, nämlich für sich. Die ganze Realphilosophie ist somit nur die weitere Entwicklung und Ausführung des an sich formellen und subjektiven logischen Begriffes, welcher nie einen andern Inhalt erhält, als sich selbst und alle Principien und Sphären der Wirklichkeit sind nur eben so viele Bildungsstufen des logischen Begriffes.

Die bestimmten Gegenstände und Sphären der Wirklichkeit werden durch die immanente Dialektik des abstrakten Begriffes, wie die logischen Formen, eben so negirt, wie sie producirt werden, indem jede vorhergehende Sphäre durch die Negation ihres inneren Widerspruches in die folgende Stufe als ihre relative Wahrheit übergeht. In dieser Aeußerlichkeit der Idee haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander. Daher zeigt die Natur in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit. In ihr hat nach Hegel das Spiel der Formen nicht nur eine ungebundene Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffes ihrer selbst. Die Natur vermischt nach ihm allenthalben die wesentlichen Grenzen, was er aus ihrer Ohnmacht, den Begriffsbestimmungen getreu zu bleiben und ihnen gemäß ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten erklärt, anstatt einzugestehen, daß dieser Uebelstand nur in der Unzulänglichkeit des abstrakten Denkens, die Natur systematisch zu entwickeln, seinen Grund hat. Die Naturphilosophie zerfällt in drei Theile, in die Mechanik oder die Lehre von dem äußerlichen Verhalten des vielen Einzelnen, wobei jedes als ein Ganzes und Selbstständiges erscheint, in die Physik, welche der logischen Categorie des Wesens entspricht und die Organik, welche den realen Begriff als immanenten Selbstzweck oder Proceß des Erden-, Pflanzen- und Thierlebens umfaßt.

§. 435. Die Mechanik.

Im ersten Stadium der Naturbildung oder in dem Gebiete der Mechanik besteht jeder Theil der Materie getrennt von den andern Theilen vereinzelt für sich und diese ganze Masse von Theilen wird durch Nichts verbunden, als durch eine äußere Gewalt, die Schwere. Die Mechanik zerfällt wieder in drei Theile, von denen der erste von Zeit und Raum, der zweite von der Materie und Bewegung oder von der endlichen Mechanik, der dritte aber von der freien Bewegung oder absoluten Mechanik handelt. Raum und Zeit sind nach Hegel keineswegs bloße Abstraktionen, sondern zwei reelle und nothwendige Momente der Naturentwicklung. Als das Produkt ihres Zusammenwirkens, ihres gegenseitigen Uebergehens in einander und der daraus erzeugten Bewegung betrachtet er die Materie. Die Grundverhältnisse der Materie sind die Repulsion, die Attraktion und die Schwere, welche die Substantialität derselben ausmacht. Vermöge der Repulsion bestehen die einzelnen Theile der Materie außereinander, durch die Attraktion wird sie ein continuirliches Ganze, die Schwere endlich vereinigt die beiden Momente der Einzelheit und Continuität in sich, indem eine Mehrheit von Theilen sich um einen Mittelpunkt gruppirt und somit eine Mannigfaltigkeit von Massen oder Körpern schafft. Eine höhere Stufe der Entwicklung stellt sich in der freien Bewegung dar, welche das System der Himmelskörper zeigt, wo die Centralität, der Grundbegriff der Schwere, zu einem Systeme realer Vernünftigkeit wird, in so ferne sich die Gestalt der Bahnen und die Schnelligkeit der Bewegung, oder die Umlaufszeit auf mathematische Gesetze zurückführen lassen.

§. 436. Die Physik.

Die Physik beschäftigt sich mit der individualisirten Materie. Der erste Theil derselben handelt von den unmittelbaren freien physischen Qualitäten, d. h. von den einfachsten ursprünglichsten Formen, unter denen der Individualisations- oder Gestaltungsproceß der Materie vor sich geht. Mit den äußerlichen quantitativen Verhältnissen der Himmelskörper ist auch ihre qualitative Natur gegeben, nämlich grundwesentlich das Licht und die Negation desselben, das Dunkel. Jenes manifestirt sich im einfachen Lichtkörper oder der Sonne, dieses theils im lunarischen, theils im cometarischen Körper, d. h. theils in der schlechthin starren, theils in der nebelhaft aufgelösten cosmischen Materie. Die Synthesis von beiden ist der Planet *κατ' ἐξοχήν*, die Erde, welche als Körper der individuellen Totalität bezeichnet wird, in welchem die Starrheit zur Trennung in reale Unterschiede aufgeschlossen und diese Auflösung durch die selbstische Centralität zusammengehalten ist. Diese frei gewordenen Unterschiede sind die sogenannten Elemente, eigentlich Processe, welche beständig in einander übergehen und den meteorologischen Proceß, das Leben der Erde, ausmachen. Gegen diesen Formenwandel aber tritt die Erde selbst als reale Einheit, als Subjekt oder Grund des elementaren Processes in Gegensatz und jener kämpft gegen die bindende Schwere der Erdmaterie an. Die Materie sondert sich in sich selbst nach dem specifischen Gewichte ihrer Unterschiede und es treten an ihr die verschiedenen Grade der Dichtheit und Cohäsion

hervor; Elasticität, Klang und endlich die Auflösung der specifischen Form in die Formlosigkeit der schweren Materie, die Wärme, sind die Erscheinungen dieses Gegensatzes, mit denen sich der zweite Theil der Physik beschäftigt. Durch die Wärme und zuletzt durch den Verbrennungsproceß zerfallen aber die vorher gebundenen Elemente in eine Totalität für sich seyender individueller Formen und sind als solche Gegenstand des dritten Theiles der Physik. Der Magnetismus ist die einfache Thätigkeit des unmittelbaren Sichdifferenzirens, welche, in ihr ruhendes Produkt übergegangen, zum Krystalle wird; besondern sich die entgegengesetzten Pole des Magnetismus für sich zur Positivität und Negativität, so ist dieß die Erscheinung der Elektricität; die Neutralisirung dieser Spannung in den verschiedenen Verhältnissen endlich ist der chemische Proceß, dessen Produkte die sogenannten chemischen Elemente sind.

§. 437. Die Organik.

Die unorganische Natur vernichtet sich im chemischen Processe selbst, in welchem der unorganische Körper dadurch, daß er alle seine Eigenschaften verliert, die Flüchtigkeit seiner Existenz zeigt. Die Aufhebung des chemischen Processes ist das Organische oder Lebendige. Das Leben ist Selbsterhaltung oder Selbstzweck; die Natur entwickelt sich in der Organik zur Subjektivität fort. Die Idee als Leben stellt sich in drei Stufen dar, zuerst zeigt sie sich als allgemeines Bild des Lebens, als geologischer Organismus oder als Mineralreich, welches Resultat eines schon vergangenen Lebens- und Bildungsprocesses ist. Der geologische Proceß erscheint als eine vergangene, zur Ruhe gekommene Evolution, und dauert nur noch in den jüngsten Gebilden fort. Das gegenwärtige, ewig neu sich producirende Leben, die erste Regung der Subjektivität, bricht erst im vegetabilischen Organismus oder im Pflanzenreiche hervor; die Pflanze erhebt sich zwar schon zum Gattungsprocesse, ist aber noch nicht in sich gegliederte Totalität; sie ist selbst nur ein Individuum, welches aus vielen Individuen besteht, in so ferne jeder einzelne Zweig eine auf der Pflanze wachsende, sich wiederholende Pflanze ist, weßhalb es bei ihr nicht zum wahren Insichseyn der Individualität kommt, zu welcher die absolute Einheit des Individuums nothwendig ist. Die Alles durchdringende, organisirende Einheit, welche sich als solche zugleich in sich reflektirt und zur Seele und zum Selbstgefühl wird, ist der animalische Proceß oder das Leben im engern Sinne. Das Daseyn des thierischen Individuums kann aber, weil es nicht die Allgemeinheit seines Begriffes in sich trägt und nicht die entsprechende Realität derselben ist, nur vergänglich seyn, so daß bloß die Gattung bleibt. Erst im Menschen erfaßt sich der die Natur durchwirkende Geist als bewußte Einzelheit oder als Ich. Hegel betrachtet die Erde als organisches Wesen, so daß die Thiere und selbst die Menschen nur Parasiten oder nur Kinder dieses großen Organismus als ihrer gemeinsamen Mutter sind.

III. Die Philosophie des Geistes.

§. 438. Verhältniß derselben zur Naturphilosophie und Eintheilung.

Die subjektive Existenz der Idee, als deren Entlassung Hegel die Natur erklärte, ist nach ihm der Geist. Die Natur, diese ent-

äußerte und andersgewordene Idee, läßt er in die Wahrheit des durch Negation seines Andersseyns mit sich identischen Geistes, welcher sich am Schlusse der Naturphilosophie als für sich seyende Idee ergeben soll, verschwinden. Der Geist ist somit die Rückkehr aus dem Andersseyn zum Fürsichseyn, und dieser ewig in sich zurückkehrende Schluß ist die Synthesis des logischen und natürlichen Verlaufes, welche den dritten Theil des Systemes, die Philosophie des Geistes, ausmacht. Nach der Voraussetzung, daß der Geist nur die für sich werdende und seyende logische Idee sey, wird die Entwicklung desselben dahin bestimmt, daß er als subjektiver Geist die Idee, welche sein Begriff ist, durch den Fortschritt seines Zusichkommens im Denken erfasse, als objektiver Geist seine Idee in der Form einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist, manifestire und wisse, endlich als absoluter Geist in an und für sich seyender und ewig sich hervorbringender Einheit seiner Objektivität und seines Begriffes absolute Wahrheit der Idee sey.

1. Der subjektive Geist.

§. 439. Die Anthropologie.

Der Geist, welcher von der Natur herkommt und aus ihrer Aeußerlichkeit zum Fürsichseyn sich emporringt, ist zuerst Naturgeist oder Seele und als solcher Gegenstand der Anthropologie im engeren Sinne, die als Wissenschaft des Naturgeistes (der allgemeinen Seele) bezeichnet wird. Hegel betrachtet die menschliche Seele in ihrer Beziehung zum Leibe nur als individuellen Naturgeist und faßt das Ich, zu welchem als selbstbewußtem Subjekte er dieselbe erwachen läßt, als natürliche Subjektivität. Die Seele lebt als Naturgeist das allgemeine planetarische Leben mit und ist in dieser Beziehung der Verschiedenheit der Climate und dem Wechsel der Jahres- und Tageszeiten unterworfen. Indem der Naturgeist die Eigenthümlichkeit seines geographischen Welttheiles mitlebt, trägt er einen Nationaltypus und ist außerdem durch Lebensalter, Körperbildung und ähnliche Verhältnisse in der Art bestimmt, daß diese natürlichen Verhältnisse auch auf seinen intelligenten und sittlichen Charakter bestimmend einwirken. Endlich kommen hier Naturell, Temperament, Charakter, Geschlechtsverhältniß, Lebensalter, Schlaf und Wachen in Betracht. Charakter und Talent werden also unter die Naturbestimmtheiten subsumirt und die Lebensalter hauptsächlich nur als unwahre Weisen der menschlichen Entwicklung betrachtet. Der Geist ist hier überall noch in die Natur versenkt, und dieser Mittelzustand zwischen Fürsichseyn und Naturschlaf ist die Empfindung, eine höhere Stufe derselben aber ist das Fühlen, das Empfinden in sich, worin das Fürsichseyn hervorbricht. Das Fühlen in seiner vollendeten Form ist das Selbstgefühl, welches die Vorstufe des Bewußtseyns bildet. Der Geist als bewußter oder als Ich ist Gegenstand der Phänomenologie.

§. 440. Die Phänomenologie und Pneumatologie.

Sobald der Geist die Natürlichkeit von sich abgestreift hat und Bewußtseyn oder Ich ist, damit sich von jener unterscheidet und sich in

sich selber zurückgezogen hat, steht ihm dasjenige, was früher *seine eigene* tellurische und nationale *Bestimmtheit* war, als seine *Außenwelt*, als Erde und Volk *gegenüber*, so daß demnach das Erwachen des Ich der *Schöpfungsakt* der *Objektivität* als solcher ist, wie umgekehrt das Ich nur an der Objektivität und ihr gegenüber zur bewußten Subjektivität erwacht. Das Ich, welches also der Objektivität gegenüber steht, ist *Bewußtseyn* im *engern* Sinne. Indem aber dieses die Stufen des unmittelbaren sinnlichen Bewußtseyns, der Wahrnehmung und des Verstandes durchläuft und sich in dieser seiner Bildungsgeschichte überzeugt, daß es *nur mit sich selbst* zu thun hatte, während es sich mit einem *Gegenständlichen* zu befassen glaubte, erhebt es sich zum *Selbstbewußtseyn*. Dieses wird dadurch, daß es in seinen Bestrebungen, die Objektivität zu subjektiviren und dem Objektiven den Stempel des Ich aufzudrücken, in Conflikt mit andern selbstbewußten Wesen geräth und gegen diese einen Vernichtungskampf beginnt, aus welchem es als Gemeinbewußtseyn sich erhebt, zum *allgemeinen* oder *vernünftigen* Selbstbewußtseyn, welches, indem es sich zu *Anderm* verhaltend, sich zu *sich selbst* verhält, in Allem bei sich ist, sich von der Natürlichkeit befreit hat und wirklich frei ist.

Der *Geist*, welcher seine Natürlichkeit und Subjektivität abgestreift hat, ist Gegenstand der *Pneumatologie*. Er ist zuerst *theoretischer* Geist oder *Intelligenz*, dann *praktischer* oder *Wille*. Der theoretische Geist durchläuft auf seinem Wege zum praktischen die Stufen der Anschauung, der Vorstellung und des Denkens, während sich der Wille seinerseits durch Trieb, Begehren und Neigung hindurch zum freien Willen fortbildet. Das Daseyn des freien Willens ist der objektive Geist, Recht und Staat.

2. Der objektive Geist.

§. 441. Grundgedanken der Rechtsphilosophie.

Der Gedanke, welcher die *Rechtsphilosophie* trägt, ist der des *objektiven* Geistes oder der des *allgemeinen Willens*, welcher die *Welt der Freiheit* als eine *zweite Natur* aus sich selber hervorbringt. Er ist als die Freiheit des absoluten Begriffes eben so sehr der allgemeine als der vernünftige Wille; nicht der Einzelwille, nicht das wollende Individuum ist geeigenschaftet, daß es seine Freiheit dem Rechte, dem sittlichen Gebote zu unterwerfen sich gedrungen fühlt, sondern umgekehrt, der Universalwille, welcher eben das Rechts- und sittliche Bewußtseyn im Einzelnen erzeugt und die *Allgemeinheit* in allen Einzelwillen ist, macht die einfache *Wirklichkeit* der *Freiheit* aus. Auch hier ist das *Allgemeine* das einzige *wahrhaft Existirende*. Die substantielle Freiheit des absoluten Begriffes giebt sich in den Einzelwillen ihre besondere, zunächst *zufällige* Wirklichkeit; es ist der endliche, *natürliche* Wille der menschlichen *Triebe* und *Neigungen*; Alles im Menschen kann unmittelbar in der bloßen Gestalt des Triebes existiren. Erst in der Freiheit von den Naturimpulsen gewinnt der Mensch ein seinem Wesen angemessenes Daseyn. Erst dadurch, daß das *Denken* sich im Willen durchsetzt, erhält auch der Wille die rechte *Allgemeinheit*, in so ferne er nur als denkende Intelligenz wahrhaft freier Wille ist. Dieses Selbstbewußtseyn, worin das Einzelne sich als

Eins mit dem Wesen oder mit dem Willen der Allgemeinheit weiß, welches nur im Denken erreicht wird, macht das Princip des Rechtes, der Moralität und Sittlichkeit aus.

Der Wille in dieser Universalität und Allgemeinheit gefaßt, bestimmt sich nun durch die Einzelwillen hindurch zu seiner Objektivität und gewinnt in dem Daseyn der einzelnen Individuen und Willen allgemeine äußerliche Existenz. Das Daseyn des freien Willens überhaupt ist das Recht; es ist somit die Freiheit als Idee, d. h. als Einheit des Subjektiven und Objektiven. Das Rechtssystem ist die Welt des Geistes, aus ihm selbst hervorgebracht. Der freie Wille existirt zunächst unmittelbar in einer Mannigfaltigkeit von Persönlichkeiten und ihren Selbstbestimmungen gegen einander, was die Sphäre des abstrakten oder formellen Rechtes bildet. Das Individuum, so ferne es rechtsfähig ist, Rechte hat und ausübt, ist Person. Die Person giebt sich im Eigenthume (Besitze) eine äußere Sphäre ihrer Freiheit, ein Substrat, woran sie ihren Willen bethätigen kann. Als Person habe ich das absolute Zueignungsrecht, das Recht, in jede Sache meinen Willen zu legen, welche dadurch die meinige wird. Allein es existiren außer mir noch andere Personen, durch deren Recht mein Recht beschränkt ist, so daß ein Conflikt zwischen Willen und Willen entsteht, welcher sich in einem gemeinsamen Willen, im Vertrage, löst. Im Vertrage schließen sich also zwei Willen zu einem gemeinsamen Willen zusammen, welcher als solcher zum Rechte wird. Hierin liegt aber zugleich die Möglichkeit eines Conflikte zwischen dem besondern Willen und dem Rechte oder dem allgemeinen Willen. Die Entzweiung beider ist das Unrecht. Das gegen den particularen Willen sich wiederherstellende Recht oder die Negation des Unrechtes ist die Strafe.

§. 442. Die Moral.

Die zweite Sphäre ist die der Moralität. In der Moral bildet sich die Freiheit des Willens zur Selbstbestimmung der Subjektivität, das abstrakte Recht zur Pflicht und Tugend fort. Der moralische Standpunkt ist also das Recht des subjektiven Willens, der Standpunkt des Gewissens, der moralischen Reflexion. Die Moralität als solche ist pflichtmässiges Handeln aus Gründen. Der subjektive Wille ist in so ferne ein moralisch freier, als er in seinen Handlungen nur das anerkennt und sich zurechnen läßt, was er als seinen Vorsatz dabei in sich gewußt und gewollt hat. Die Absicht, der Zweck des Guten und die Zurechnungsfähigkeit machen hiebei das Charakteristische des Willens aus. Hegel leugnet den Unterschied der Rechts- und der Liebespflichten und verwechselt das Princip der innern und äußern Selbstunterscheidung mit dem Principe der Entzweiung und des Widerspruches; deßhalb hält er den guten Willen für eben so negativ, wie den bösen für positiv wirkend, erklärt nicht nur die Endlichkeit des Menschen, in welcher er individueller Geist ist, für böse, sondern betrachtet auch sein Selbstbewußtseyn und sein intelligentes Thun und Denken als wesentlich und nothwendig negativ und widersprechend, so daß nach dieser Ansicht das Böse, weil es aus dem Begriffe des Menschen folgt, schlechthin nothwendig und der Mensch schon als Individuum böse ist.

§. 443. Die Sittlichkeit.

Innerhalb der Moralität stehen die beiden Momente, das Gewissen und das abstrakte Gute, sich gegenüber. Die concrete Identität beider, die Einheit des subjektiven und objektiven Guten ist die Sittlichkeit. Während sich im Gebiete der Moral Alles auf des Sollen beschränkt, ist die Sittlichkeit nicht nur die Wahrheit des Rechts und der Moralität als ihre Einheit, sondern auch des subjektiven und objektiven Geistes selbst, die Freiheit als der allgemeine, vernünftige Wille, welcher in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjektivität sein Wissen von sich und als Sitte unmittelbare allgemeine Wirklichkeit hat, die selbstbewußte Freiheit, welche zur Natur geworden ist. Die freie Substanz, in welcher das absolute Sollen eben so sehr Seyn ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. Ihre abstrakte Diremtion ist die Vereinzelung in Personen, von deren Selbstständigkeit sie die innere Macht und Nothwendigkeit ist. Die einzelne Person aber erkennt den Zweck der Gesammtheit als den wahrhaften an, thut Alles, was von ihr abhängt, damit er erreicht werde und ordnet ihr Interesse dem allgemeinen unter. So waltet Vertrauen, die wahrhafte sittliche Gesinnung. Die sittliche Persönlichkeit, die Subjektivität, deren Individualität von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist Tugend. Die Sittlichkeit in ihrer natürlichen Substantialität zeigt sich in der Familie, in ihrer Entzweiung und Erscheinung stellt sie die bürgerliche Gesellschaft dar. Die Sphäre der verwirklichten Sittlichkeit endlich, die selbstbewußte sittliche Substanz, die vollständige Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, des Subjektiven mit der Objektivität ist der Staat, die vollkommene Wirklichkeit des objektiven Geistes, die gegenwärtige absolute Wirklichkeit der wahrhaften und mithin sittlichen Freiheit.

Da der Staat nach Hegel göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist und deßhalb, wie ein irdisch Göttliches, zu verehren (also das Himmelreich auf Erden) ist, so reducirt er auf ihn die Religion und erklärt, daß der Mensch, um tugendhaft zu seyn, nichts anders zu thun habe, als was ihm im Staate vorgezeichnet ist. Wie er die höchste theoretische Bestimmung des Individuums in die Läuterung seines Bewußtseyns zum reinen, abstrakten Denken setzt, so sucht er seine höchste praktische Bestimmung, die wahrhafte, eigentliche Sittlichkeit in der Erfüllung dessen, was im Staate ausgesprochen und vorgezeichnet ist. Gegen das Volk, welches gegenwärtig Träger des Weltgeistes ist, sind nach ihm die andern Völker oder Staaten rechtslos.

3. Der absolute Geist.

§. 444. Eintheilung der Lehre vom absoluten Geiste.

Der absolute Geist ist unmittelbar für die sinnliche Anschauung als Schönes oder als Kunst vorhanden, welche als äußere sinnliche Manifestation der einen absoluten Idee den Uebergang zur Religion bildet, in welcher die absolute Idee ideell gefühlt und vorgestellt wird. Dieses die Wahrheit nur fühlende und vorstellende Bewußtseyn ist der Uebergang oder der Durchgang zum absoluten Wissen

oder der Philosophie, in welcher der Weltgeist sich durch Negation alles objektiven Inhaltes als göttlichen Geist weiß und seine objektive Wahrheit in der adäquaten Form des absoluten Begriffes denkt. Kunst, Religion und Philosophie sind demnach die Stufen und Formen, in denen der absolute göttliche Geist durch die sich mit ihm identisch wissenden menschlichen Individuen in der Kunst sich äußerlich oder sinnlich manifestirt, im Cultus sich selbst verehrt und im absoluten Wissen der Individuen sich selbst begreift.

§. 445. Die Kunst.

Das Schöne ist die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Zum Schönen gehören also immer zwei Faktoren, Gedanke und Stoff, die in so ferne ein untrennbares Ineinanderseyn bilden, als der Stoff nichts ausdrücken soll, als den ihn beseelenden und durchleuchtenden Gedanken, dessen äußere Erscheinung er ist. Aus den verschiedenen Weisen, in denen Stoff und Form vereinigt sind, ergeben sich die verschiedenen Kunstformen. In der symbolischen Kunst überwiegt der Stoff, durch welchen der Gedanke nur mit Mühe hindurchdringt, um das Ideal zur Darstellung zu bringen, während in der classischen Kunstform das Ideal im Stoffe sein adäquates Daseyn errungen hat, so daß hier Inhalt und Form einander absolut angemessen sind. In der romantischen Kunstform endlich überwiegt der Geist und der Stoff wird zu einem bloßen Schein und Zeichen, durch welches der Geist überall hindurchbricht.

Mit den verschiedenen Kunstformen hängt auch das System der einzelnen Künste zusammen, wiewohl der Unterschied der letztern zunächst durch die Verschiedenheit des Materials bedingt ist. Die Architektur gehört wesentlich der symbolischen Kunstform an. In der Sculptur, welche dem Steine die Form der Leiblichkeit giebt, geht das Material gänzlich im Ideale auf; das Seelenleben aber vermag erst die Malerei darzustellen. Den Boden der Musik, welche die subjektivste Kunst ist, bildet der Schacht der empfindenden, in sich webenden Seele. Die Poesie endlich, deren Material der Ton als Wort oder als Ausdruck der Vernunft ist, kann Alles darstellen.

§. 446. Die Religion.

Die Poesie bildet den Uebergang der Kunst zur Religion; in jener war die Idee für die Anschauung vorhanden, in dieser ist sie es für die Vorstellung. Die Religion ist eben so sehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend, als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, welcher als Geist in seiner Gemeinde ist. Der Inhalt aller Religion ist die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, in so ferne alle Religionen eine Einheit des Göttlichen und Menschlichen suchen. In der rohesten Weise thun dieß die Naturreligionen des Orients, denen Gott noch Natursubstanz ist, gegen welche das Endliche und Individuelle als etwas Nichtiges verschwindet. Zu einer höhern Erfassung schreiten die Religionen der geistigen Individualität fort, in denen das Göttliche als Subjekt angeschaut wird, als erhabene Subjektivität voll Weisheit und Macht im Judenthume, der Religion der Erhabenheit, als Kreis

plastischer Göttergestalten in der griechischen Religion, der Religion der Schönheit, als absoluter Staatszweck in der römischen, der Religion des Verstandes oder der Zweckmässigkeit. Zur positiven Versöhnung zwischen Gott und der Welt bringt es aber erst die christliche Religion, welche in der Person Christi den Gottmenschen, die verwirklichte Einheit des Göttlichen und Menschlichen, anschaut und als sich selbst entäußernde und aus dieser Entäußerung ewig in sich zurückkehrende Idee, d. h. als dreieinigen Gott auffaßt. Das erste Moment ist die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil noch nicht Aufgeschlossene (Vater), das zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung (Sohn), die Natur und der endliche Geist, das dritte ist das Bewußtseyn der Identität des Göttlichen und Menschlichen, Gott als Gemeinde, als wirkliches allgemeines Selbstbewußtseyn Gottes (Geist). Der Inhalt, welchen Hegel dem Christenthume giebt, ist der gleiche mit dem seiner Philosophie, nur daß er dort in der Weise der Vorstellung, hier aber in der des Begriffes erscheint.

§. 447. Die absolute Wissenschaft.

Wird die Form der religiösen Vorstellung abgestreift, so haben wir die absolute Philosophie. Das philosophische Wissen des Geistes ist seine wahrhafte Existenz, die Philosophie in ihrer geschichtlichen Fortbewegung der Weltgeist selbst, in so ferne er sich als absoluten Geist erfassen und alle Gegenständlichkeit aus sich erzeugen will. Die Philosophie ist Erkenntniß dessen, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt, welche sich manifestiren und entwickeln muß. Sie ist die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit. Die Philosophie stellt also den Proceß des Absoluten an ihm selber dar, damit aber den Proceß des Göttlichen, so daß Gott ihr Resultat bildet und sie das Göttliche selbst ist.

§. 448. Hegel's Schüler.

Unter den vielen Schülern, welche Hegel besonders in Berlin heranbildete, trat in der neuesten Zeit eine Spaltung ein, so daß man ein Centrum, eine rechte und linke Seite der Schule unterscheidet. Während Rosenkranz, welcher das Centrum bildet, die Lehren des Meisters in seinem Geiste fortzubilden sucht, bemühten sich Billroth, Gabler und Göschel, dieselben mehr mit dem christlichen Theismus in Einklang zu bringen; zu der linken Seite, welche die negative Dialektik weiter entwickelt, gehören Erdmann, Michelet und Werder. Andere Forscher, wie David Strauß, vorzüglich aber Arnold Ruge, Bruno Bauer und Feuerbach zogen die Consequenzen, welche in Hegel's Principe liegen, mit einer solchen Folgerichtigkeit, daß sie zu Resultaten gelangten, welche alle Grundlagen des religiös-sittlichen Lebens und alle objektive Wahrheit aufheben.

Zweites Capitel.

Johann Friedrich Herbart (1776 — 1841).

§. 449. Begriff und Eintheilung der Philosophie.

Unter den Gegnern Hegel's behauptet Herbart eine sehr ehrenvolle Stelle, welcher als Vollender der Reflexionsphilosophie zu

betrachten ist. Er nimmt die empirische Gegebenheit zum Ausgangspunkte, so daß die Widersprüche im Gegebenen ebenso die Veranlassung der Philosophie sind, als ihre Auflösung und Ausgleichung das Ziel derselben bildet. Die Aufgabe der Philosophie besteht demnach in der wissenschaftlichen Bearbeitung der allgemeinen und wesentlichen Begriffe der menschlichen Intelligenz. Aus dem von ihm angenommenen Hauptarten dieser Bearbeitung ergeben sich die drei Haupttheile der Philosophie, die Logik, Metaphysik und Aesthetik. Die Logik erwägt die Weisen der Verdeutlichung und der aus derselben hervorgehenden Zusammenstellung unserer Begriffe; die Metaphysik, welche insbesondere das Geschäft hat, die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen aufzuzeigen und sofort diejenigen für die gewöhnliche Betrachtung noch verborgenen Allgemeinbegriffe aufzustellen, auf welche die Bestimmungen des Erfahrungsinhaltes sich beziehen und die zu jenen Bestimmungen noch hinzu gedacht werden müssen, zerfällt in vier Theile. Der erste derselben enthält die Methodologie, in so ferne die Metaphysik einen eigenthümlichen Gang befolgen muß, welcher keinem andern Erkenntnißgebiete abgelernt werden kann, der zweite die Ontologie, der dritte die Synechologie, der vierte endlich die Eidologie.

§. 450. Die Ontologie.

Die Ontologie ist die Lehre von dem Realen und von der wahren Causalität. Die Qualität des zu Setzenden muß nach Herbart schlechthin positiv oder affirmativ seyn, d. h. sie kann keine Negation oder Beschränkung enthalten, welche die Absolutheit aufheben würde. Auch darf dieselbe nicht als Vielheit, sondern nur als schlechthin einfach gedacht werden, womit jede quantitative Theilbarkeit, jede Ausdehnung im Raum und in der Zeit ausgeschlossen ist. Jedes wahrnehmbare Ding stellt sich den Sinnen als ein Complex mehrerer Merkmale dar; man denkt das Ding als Substanz (Reale), welcher dieselben als Accidenzien inhäriren. Sondert man aber im Gedanken alle die Merkmale ab, welche das Ding haben soll, so ergiebt sich, daß es eben nur die Verbindung der Merkmale ist, also nur ein Verhältniß, in welchem Realen zu einander stehen können. Das Reale, welches in der objektiven Welt unserer Empfindung entspricht, ist also das, was wir anfangs als Accidenz betrachteten. Das ursprüngliche, jenseits der empirischen Thatsächlichkeit gelegene Wesen besteht also in einfachen, qualitativen und an sich selbstständigen Realen, welche als das eigentlich Seyende eben so viele absolute Positionen seyn müssen, weil das Seyn überhaupt nur als absolute Position zu denken ist. Das Reale ist absolut unveränderlich.

Der Causalitätsbegriff kann also nur daraus erklärt werden, daß eines von vielen Realen eine solche Stellung unter ihnen behauptet, daß alle ihrerseits auf dieses eine hinweisen und sich wie Radien der Gesammterscheinung in diesem als in dem Mittelpunkte vereinigen. Dieses giebt den Vereinigungspunkt des vielfachen Scheines ab und bewirkt dadurch die Einheit desselben, vertritt also die Stelle der gesuchten Substanz, während alle übrigen die Ursachen der erscheinenden Merkmale abgeben und selbst auch hinwiederum durch ihre Stellung die Ursachen sind, daß jenes eine als die Substanz erscheint. Was

den Begriff der Veränderung anbelangt, so läßt sich vermittelst der zufälligen Ansichten eine solche Vorstellung fassen, welche einerseits ein wirkliches Geschehen besagt, andererseits aber doch auch der ursprünglichen Qualität der Realen keine wirkliche Veränderung aufbürdet. Das absolut Seyende (Reale) ist das durch sich selbst Bestehende, sich selbst Erhaltende, so daß sich also Alles, was in ihm vorgehen kann, auf Selbsterhaltung reducirt. Diese gestattet also eben so vielfältige Ansichten, scheint ein eben so vielmal wechselnder Zustand des Realen selbst, als wie vielfältige Qualitäten mit ihm zusammentreffen, so daß das Einzige, was ein wirkliches Geschehen im Wesen der Realen genannt werden kann, diese Selbsterhaltung ist.

§. 451. Die Synechologie.

Die Synechologie oder die Lehre von dem Stetigen hat das Problem der körperlichen Materie zum Hauptgegenstande. Es befremdet uns, wie aus Realen, die selbst keinen Raum erfüllen, dennoch, wenn sie zusammengesetzt werden, ein wenigstens scheinbar ausgedehntes Wesen, wie die Materie ist, gebildet werden könne. Das widersprechende Element, welches in den Begriff eines materiellen Realen kommt, rührt nach Herbart von dem Raume und der Zeit her, welche man dem Wesen des Realen beimischt. Alle Raumverhältnisse sind Gedankendinge, welche auf dem Zusammentreffen der in dem Vorstellungsvermögen sich abspiegelnden Bilder der Gegenstände beruhen. In Bewegung erscheint uns, den Beobachtenden, ein Ding, wenn wir im Anschauen oder Vorstellen desselben nicht im Stande sind, es mit einem andern zu verknüpfen. Die ganze Vorstellung bedeutet aber bloß ein relatives Verhältniß und zwar relativ in Bezug auf den Zuschauer. Die Zeit ist das Maaß der Geschwindigkeit, allein nicht in so ferne diese außer dem Denken Gültigkeit hat, sondern sie bezeichnet die Art und Weise, wie uns das Zusammenfassen und Feststellen eines Punktes an und mit einem andern mißlingt.

Der Raum ist also nicht, wie Kant behauptete, eine blosse subjekte Form unseres sinnlichen Vorstellens, sondern er ist, wie die Zeit, eine allgemeine Abstraktion von den objektiven Verhältnissen der einzelnen Realen unter sich, aber nur in Bezug auf einen Beschauer; er ist ein Schein, aber ein objektiver, nicht bloß von uns auf die Verhältnisse der Dinge, sondern eben so von diesen auf uns übergehender.

Da es transeunte, aus einem Realen durch den leeren Raum in ein anderes Reale übergreifende Kräfte nach Herbart nicht giebt, so kann nur eine mittelbare Causalität und Wechselwirkung und nur mittelst dieser eine Wirkung in die Ferne, d. h. auf entfernte Realen, gedacht werden, welche das gegenseitige Eindringen oder die chemische Durchdringung der Realen entweder zur Folge hat oder nicht. Diese Wechselwirkung beruht lediglich auf der gegenseitig erregten Selbsterhaltung und ihr Erfolg ist von der Qualität und Menge der Realen, welche einander im Raume begegnen, abhängig. Das Reale ist und bleibt einfach. Alles, was man hier Entwicklung zu einem Organismus nennen kann, ist ein Anziehen und Abstossen anderer Realen. Im Reiche des Seyns giebt es gar keine Ereignisse und kann es keine geben, sondern alles Geschehen bezieht sich vielmehr nur auf

das negative Verhalten und Bestehen der Realen gegen einander, so daß alle empirischen Erscheinungen bloß auf einem Wechsel der Gemeinschaft, des Zusammenseyns der ursprünglichen einfachen Qualitäten oder realen Monaden beruhen.

§. 452. Die Eidologie.

Die Eidologie handelt von dem Ich und dem Ursprunge unserer Vorstellungen, welche als Bilder der Dinge einer Prüfung unterworfen werden. Auf das reine oder absolute Ich, um welches es sich hier handelt, kommen wir, wenn wir Alles, was nur Zustand unseres Gemüthes ist, in Gedanken absondern. Dieses Ich muß etwas Reales seyn; da es aber als ein Reales mit vielen Eigenschaften, wechselnden Zuständen, Kräften, Vermögen, Thätigkeiten und Leiden erscheint, so haben wir wieder den widersprechenden Begriff des Dinges mit vielen und wechselnden Merkmalen. Wie nun bei dem Dinge mit vielen Merkmalen, so findet sich auch hier ein Reales, welches als Substanz erscheint und Seele heißt, die als schlechthin Seyendes einfach, unauflöslich und unzerstörbar ist. Was in der Seele wirklich vorgeht, ist nichts Anderes, als Selbsterhaltung und das Seelenleben gleichsam die Summe aller Selbsterhaltungen, zu denen die Seele wegen ihres Begegnens mit objektiven Realen genöthigt wird; andere Realen, welche mit der Seelenmonas in Conflikt kommen, sind die Ursachen ihrer wechselnden Zustände. Die scheinbar unendliche Mannigfaltigkeit, welche wir Empfindungen, Vorstellungen, Affekte nennen, sind also ihrer Natur nach nichts Anderes, als die sich in verschiedenen Verhältnissen zeigende Selbsterhaltung der Seelenmonas.

§. 453. Die Psychologie und Erkenntnißlehre.

Das Vorstellen, Denken und Fühlen sind nur specifische Verschiedenheiten der Selbsterhaltung der Seele. Das Bewußtseyn ist die Summe der Beziehungen oder Verhältnisse, in denen die Seele zu andern Wesen steht. Diese Beziehungen zu den Gegenständen und mithin die ihnen entsprechenden Vorstellungen sind nicht alle gleich stark, weßhalb eine die andere verdrängt, indem sie sich vor anderen hervorthut. Die zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtseyns harrenden oder doch nur im Dunkel wirkenden Vorstellungen sind die Gefühle, von denen die Empfindungen wohl zu unterscheiden sind. Sie äußern sich, je nachdem ihr Streben, emporzutauchen, mehr oder weniger Erfolg hat, als Begierden, und die Begierde wird zum Willen, wenn sie sich mit der Hoffnung verbindet, als herrschende gegenwärtige Empfindung wieder auftreten zu können. Dieser Zustand wird Zweck und es concentriren sich alle verwandten Vorstellungen zur Erreichung desselben. Der Wille ist also nach Herbart kein besonderes Vermögen des Geistes, da es solche überhaupt nicht giebt, sondern er beruht auf den Verhältnissen der herrschenden Vorstellungen zu einander.

Auf die Frage, woher die sinnliche Erkenntniß ihrem letzten Grunde nach entspringe, läßt Herbart sich fast gar nicht ein, sondern nimmt seinen Ausgang von dem faktisch Gegebenen und stellt sich, wie Jacobi, auf den Grund der Thatsächlichkeit. Er dringt auf die letzten Gründe nicht, sondern weiset nur eine mechanisch geordnete Zweckmäs-

sigkeit der Natur nach, so daß das Verhältniß Gottes zur Welt keine Lösung findet, sondern hier auf das Gebiet des Glaubens verwiesen wird.

§. 454. Die Aesthetik.

Die allgemeine Aesthetik hat die doppelte Aufgabe, theils die Musterbegriffe (Ideen) aufzustellen, auf welche alles ursprünglich Gefallende oder Mißfallende zurückzuführen ist, theils Anleitung zu geben, wie unter Voraussetzung eines gewissen Stoffes durch Verbindung ästhetischer Elemente ein gefallendes Ganze gebildet werden kann. Sie zerfällt in eine Reihe von Kunstlehren, unter denen sich auch eine findet, deren Vorschriften den Charakter eines nothwendigen Gesetzes für alle Menschen deßwegen an sich tragen, weil alle Menschen diesen bestimmten Gegenstand von Natur vermöge ihres ganzen Daseyns bearbeiten müssen, nämlich sich selbst. Diese Kunstlehre ist die Pflichtenlehre, welche sich auf eine der sogenannten praktischen Ideen stützt. Diese Idee ist die der inneren oder sittlichen Freiheit, welche das Princip der Moral bildet. Das in dieser zu betrachtende Verhältniß ist die Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Subjekte. Entweder behauptet die Person wollend, was sie urtheilend verschmäht, oder sie unterläßt wollend, was sie urtheilend sich vorschreibt oder endlich ihr Wille und ihr Urtheil stehen in Uebereinstimmung. Diese Harmonie ist das, was unmittelbar sittlich gefällt, das sittlich Schöne, die Tugend als Ideal gedacht, auch die behauptete sittliche Freiheit.

§. 455. Die Rechts- und Staatslehre.

Das Recht, dessen Inhalt seiner Natur nach faktisch und positiv ist, entspringt aus der Verabredung, den Streit zu schlichten und künftig zu vermeiden. Es ist eigentlich nur der Inbegriff aller Vertragsverhältnisse, und ohne einen bestimmten und durch den Willen ausdrücklich abgeschlossenen Vertrag giebt es überhaupt kein Recht. Den Staat constituiren drei Hauptbestimmungen. Der Privatwille der einzelnen Personen, welche sich in irgend einer Hinsicht zu einem gemeinsamen Willen zusammenthun, die Form des Vereins, welche sich aus dem Zwecke dieses Willens und aus den Gesetzen der Natur ergiebt, welche die Erreichung jenes Zweckes bedingen, endlich eine Macht, welche berufen wird, um das Zutrauen zu ergänzen. Sie ist das äußere Band, welches der Gesellschaft Bestand verleiht; der Begriff der Staatsgesellschaft würde verschwinden, wenn einer dieser Bestandtheile fehlte. Der Staat ist Gesellschaft, durch Macht geschützt, und sein Zweck ist die Summe aller Zwecke der Gesellschaft, welche sich auf seinem Machtgebiete gebildet hat oder bilden wird. Unter Herbarts Schülern erwähnen wir Drobisch, Hartenstein, Exner, Schilling, Taute und Strümpell.

Drittes Capitel.

Franz von Baader (1765 — 1841).

§. 456. Die Philosophie und das philosophische Wissen.

Die Philosophie hatte ursprünglich religiösen Sinn und religiöse Bedeutung, was sich in dem Worte Weisheit ausspricht, welches die

Anerkennung der objektiven Existenz einer bereits fertigen Weisheit, eines Weisen und Weisenden und die Subjektion des Menschen unter jene und das Sichweisenlassen von ihr bezeichnet. Die Philosophie im engern Sinne entstand, als die ursprüngliche Tradition nicht mehr rein, sondern bereits entstellt war; sie ging aus dem Bedürfniß einer Läuterung, einer Reform derselben hervor. Der Mensch erkennt Gott, sich selbst und Anderes nur durch göttliche Erleuchtung, durch Eingerücktseyn in das Urwissen; ohne göttliche Information aber kann der Mensch nichts von Gott wissen. Bei einem jeden Versuche einer Theorie des Selbstbewußtseyns dringt sich uns die Ueberzeugung auf, daß wir nicht von uns selber zu diesem Selbstbewußtseyn gelangen, nicht von uns selber in ihm erhalten bleiben, sondern nur durch Theilhaftwerden- und Seyn des göttlichen Urselbstbewußtseyns, des absoluten Geistes, oder daß wir nur wissen, in so ferne wir Gott und unser Gewußtseyn von ihm wissen. Der Mensch kann nicht anders sagen, als ich bin gesehen, durchschaut (begriffen), darum sehe ich, ich bin gedacht, darum denke ich, ich bin gewollt, darum bin ich wollend, weßhalb man unter den Gesetzen des Denkens nichts Anderes verstehen soll, als das Gesetzt- oder Begriffenseyn des Menschen von einem denkenden, wollenden, wirkenden Wesen. Gott ist für den Menschen als das ihn Begründende undurchdringbar; den Grund des Menschen besitzt nur Gott allein; nur was der Mensch selbst hervorbringt, durchdringt er.

§. 457. Gott und sein Verhältniß zur Welt.

Die Einfachheit Gottes ist keine formlose, ruhende Einheit, sondern eine sich selbst formirende, pulsirende und aktuose. Die Lehre von Gott als dem allein Vollendeten setzt den Satz voraus, daß ein Wesen sich nur damit vollendet, daß es sich in sich selber ergründet, erfaßt und offenbar ist, was aber nur durch ein eigenes inneres sich gleichsam Verdoppeln oder sich als faßliches und ergründbares in sich Hervorbringen geschieht. Da nun aber diese verdoppelnde Hervorbringung nicht selbst schon die Vollendung ist, sondern da diese nur durch einen dritten Moment bewirkt wird, nämlich durch die Reunion jenes Verdoppelten, so ist die Lehre vom absoluten Gotte zugleich jene vom dreieinigen. Die absolute Substanz oder der absolut Seyende ist auch der absolut und ursprünglich Hervorbringende (urcausale) und als beides ist er der absolut sich bewußt seyende, d. h. der absolute Geist. Gott, der Alles Hervorbringende und in sich Befassende, weiß im Sichwissen alle Dinge. Da der absolute Geist seine Vollendung nur aus sich und durch sein eigenes Wesen hat und in sich selbst sich absolut offenbar ist, so kann seine Offenbarung außer sich nur das Abbild und Ebenbild seines Wesens seyn; nur dadurch, daß er sich in sich selbst (immanent) beständig hervorbringt, vermag er sein Abbild und Ebenbild als emanente Produktion hervorzubringen; nur indem er seine Idee aus und durch sich selbst absolut verwirklicht, bringt er, was er außer sich hervorbringt, als das Ebenbild seiner Idee hervor, und nur durch sein absolutes (immanentes) Selbsterkennen, Selbstwollen und Selbstwirken erkennt, will und wirkt er Alles außer sich oder seine emanente Hervorbringung oder Schöpfung kann nur die seines emanenten Abbildes seyn, während sein immanentes Bild die ewige Weisheit ist. Die Außersichhervorbrin-

gung des absoluten Geistes oder die Schöpfung ist eine freie und nicht mit jener Eingeburt zu verwechseln; Gott theilt sich nicht mit diesem seinen Hervorbringen in seine Substanz; es geht ihm nichts ab, es geht ihm aber durch die Welt auch nichts zu und er bedarf der Welt nicht zu seiner eigenen Vollendung; endlich geht er im Geschöpfe nicht auf. So wird die Creatur der göttlichen Natur und der primitiven Erkenntniß Gottes theilhaftig, aber nicht ein Theil derselben. Der menschliche Geist ist von Gott erkannt und erkennt sein Erkanntseyn, die Natur ist erkannt, erkennt sich aber nicht selbst.

§. 458. Grundzüge der Religionsphilosophie, Ethik und Staatslehre.

Unsere verehrende Liebe des Guten und Unterwerfung unter dasselbe geht lediglich von der bewundernden Hochachtung desselben und seiner Anerkennung als des Wahren aus. Darin besteht auch alle Religion. Die Bewunderung geht auf das Dogma, die Verehrung auf den Cultus, die Unterwerfung auf die Moral. Das Erkennen ist die Grundfeste aller Freiheit und in so fern Wollen ein freies Bewegen ist, gründet es nur ein Erkennen. Das unfreie Bewegtseyn des Menschen geht von einem Nichtgedanken aus; derselbe weiß in seinem blinden Getriebenseyn nicht, was er will und thut; diese Bewegung ist keine lebendige, weil sie nicht von seinem Innersten ausgeht. Die Befreiung der Intelligenz ist nicht ohne gesetzliche Bestimmung und Beschränkung möglich, aber diese letztere reicht zur Effektuirung jener Befreiung nicht hin. Jede Befreiung kann nur durch innere und äußere Begründung geschehen und diese bringt Gesetzlichkeit (Schranke) mit sich. Aber nicht das Gesetz, sondern die Gnade ist das positiv Begründende.

Der Mensch steht mit Gott in dreifacher Relation, in der des Gewirktseyns oder Geschaffenseyns von Gott, des Mitwirkens mit Gott und des Alleinwirkens für Gott, als dessen Repräsentant. Der creatürliche Geist erhält von Gott seine Wesenheit und giebt ihm dafür dann sein Bild zurück. Nur durch das Theilhaftigseyn der göttlichen Natur vermag der Mensch auch das Gute, wie Gott, weil in, mit und durch ihn, aus freier Natur zu vollbringen. Es vereinigen sich, wie im Erkennen, so auch im Wollen und Wirken der Schöpfer und das Geschöpf in einer Aktion, obschon sie verschiedene Agenten bleiben. Es kann dem Menschen kein Gesetz im Erkennen, Wollen und Wirken aufgegeben seyn, ohne daß ihm das zur Erfüllung erforderliche Licht und die Kraft als freie Gabe zur freien Annahme dargeboten wird. Nimmt er diese nicht an, so fehlt ihm der positive Theil der Begründung seiner Freiheit und es bleibt ihm nur der negative Theil derselben zurück, der Imperativ. Die Creatur erhält nur dadurch, daß sie sich einem Höheren unterordnet (subjicirt), ihre Unmittelbarkeit gegen selbes hiemit vermittelnd aufheben läßt, das Vermögen, das unter ihr stehende Unmittelbare gleichfalls sich zu subjiciren, d. h. nur dienend vermag sie zu herrschen, nur herrschend zu dienen. Der Mensch wird nur durch Absterben, Opferung seiner Selbstheit (Natur) frei. Nur durch Fixirung im Guten kann sich der Mensch der Subjektionsmacht des Versuchers entheben. Die Liebe hat in ihrer Wurzel die Macht, daß der liebende den Geliebten schauend sich gleichformt.

Dadurch, daß die Creatur vollendet wird, wird sie nicht zum Gott, sondern göttlich, d. h. sie nimmt an Gottes Vollendetheit Theil. Was in sich vollendet ist, sucht nichts weiter zurück oder vorwärts, sondern sucht nur in und für sich zu bleiben, indem es sich mittheilt und selig ist.

Jeder Mensch findet sich, so wie er unter Menschen zur Vernunft erwacht, bereits in einer religiös-moralischen und politischen Gesellschaft. Es hängt also nicht von seinem Belieben ab, ob er in dieselbe eintreten will oder nicht. Gleichwohl bedarf er dazu eines innern Subjektionsaktes, um mit seiner religiös-staatlichen Umgebung sich Eins und versöhnt zu wissen. Was in religiöser Beziehung der Glaube ist, das ist in politischer der Gehorsam gegen das Gesetz. Indem der Einzelne der Auktorität sich unterwirft, muß er sein eigenes Wesen in ihr gesteigert und befriedigt wissen; nur dann und so lange bleibt sie ihm innere Auktorität; sie hemmt demnach die Kraft nicht, sondern giebt Kraft. Die Geister neigen sich nur glaubend zu einander oder afficiren sich. Die Coordination der einzelnen Intelligenzen besteht aber nicht ohne gemeinsame Subordination, d. h. sie glauben einander nur in so ferne, als sie einem und demselben Höhern glauben.

Der Regent und die Regierten bleiben nur dadurch von einander frei und gegen einander sicher, daß sie beide einem und demselben nicht wieder menschlichen, sondern göttlichen Gesetze sich unterwerfen, d. h. daß sie einem und demselben Gotte dienen. Regent und Volk bestehen beide nur aus Gottes Gnaden, d. h. beide haben sich in und vor Gott zusammen in Pflicht genommen. Wo aber dieses innere Band nicht mehr wirksam ist, da lösen sich die Fugen der bürgerlichen Gesellschaft von Innen her entweder zu Despotismus oder Anarchie auf. Die äußere Losbindung der weltlichen Regierung von der Kirche, sowie dieser von jener sind beide nur Mittel zum Zwecke, nämlich zum freien und darum aufrichtigen Bunde beider, was auch vom freien Bunde der Wissenschaft und Kunst mit beiden auf ihre Weise gilt. Unter Baaders Schülern sind besonders Hamberger, Hoffmann, Lutterbeck, v. Schaden und Schlüter anzuführen.